Anthropologie philosophique / par Bernard Groethuysen







Bibliothèque
des
IDÉES

Anthropologie philosophique

par

BERNARD GRŒTHUYSEN

PARIS nrf 1952
5, rue Sébastien-Bottin
Librairie Gallimard



ANTHROPOLOGIE
PHILOSOPHIQUE

Œuvres de

BERNARD GRŒTHUYSEN

nrf

ORIGINES DE L'ESPRIT BOURGEOIS EN FRANCE.

MYTHES ET PORTRAITS.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

Bibliothèque
des
IDÉES

Anthropologie philosophique

par

BERNARD GRŒTHUYSEN

PARIS nrf 1952
5, rue Sébastien-Bottin
Librairie Gallimard

I

INTRODUCTION

Connais-toi toi-même, tel est le thème de toute anthropologie philosophique. L'anthropologie philosophique, c'est la réflexion sur soi, l'essai toujours renouvelé que fait l'homme pour arriver à se comprendre. La réflexion sur soi peut toutefois signifier deux choses, selon que l'homme s'en tient à ce qui lui est arrivé dans la vie et veut se représenter lui-même, ou selon que la vie et lui-même deviennent pour lui un problème de la connaissance, selon donc qu'il pose la question sous l'angle de la vie ou sous celui de la connaissance.

Tant qu'il demeure dans l'ensemble de la vie, il lui suffit de voir clair dans sa vie. Il exprime ce qu'il a vécu. Il parle par expérience personnelle; il cherche un sens à ce qui lui est arrivé et à ce qu'il a éprouvé. Qu'a-t-il besoin alors de concepts bien définis, de longues explications sur ce qu'est l'homme? Il se comprend lui-même et se fait comprendre aux autres. Cela lui suffit. Dans cet ordre de choses se classe l'infinie multiplicité des propos tenus par l'homme, à la fois sur lui-même et sur les autres, dont il se sert pour formuler ses expériences dans la vie. Il essaie d'avoir une vue d'ensemble sur sa vie et de lui donner de l'unité; il se fait sur elle des idées qui lui permettent d'en grouper les événements. Des dispositions d'esprit trouvent des formes sous lesquelles s'expriment certaines attitudes typiques envers les hommes et la vie.

C'est le domaine que l'on pourrait désigner comme celui de la philosophie de la vie. Toutes les expressions variées dont l'homme se sert pour interpréter sa vie en font en quelque sorte partie. Des remarques occasionnelles, comme celles qu'on lit dans des lettres ou qu'on entend dans des conversations, ont leur part ici, de même que les maximes du sage ou des vues d'ensemble sur la vie, telles qu'on les trouve dans une autobiographie ou bien dans l'œuvre d'un poète.

C'est là, à proprement parler, ce qu'on peut appeler la

philosophie humaine. Chaque homme est, en un certain sens, un philosophe de la vie. Il se fait des idées sur la vie; il cherche à se rendre compte des résultats obtenus, à tirer parti des expériences par lesquelles il a passé. Toutes ces réflexions peuvent avoir leur importance, même si elles sont loin de satisfaire aux exigences les plus strictes de la pensée. Elles donnent l'atmosphère dans laquelle naissent les créations spirituelles; elles forment une continuité qui fait disparaître l'isolement dans lequel celles-ci nous apparaissent, lorsque nous les considérons en dehors de l'ensemble de la vie. Elles appartiennent à une zone élémentaire de la réflexion de l'homme sur lui-même, et ne cessent à leur tour d'avoir une répercussion sur la vie.

La vie et la réflexion sur soi y sont encore intimement liées. La philosophie de la vie est une prise de conscience de la vie, au contact de la vie, et elle-même, en revanche, agit de l'intérieur sur l'ensemble de la vie. Le génie du philosophe de la vie consiste dans cette prise de conscience, dans cette capacité de vivre conscient de la vie, dans la découverte d'ensembles de motifs constants qui lui permettent, à travers la multiplicité des événements, de donner une forme à sa vie. Mais quelles que puissent être ses aptitudes particulières, ce qu'il accomplit n'est jamais qu'une expression plus évoluée de dispositions qui se trouvent dans chaque être humain. Et cette expression, de son côté, anime la vie de l'homme, le conduit à de nouvelles prises de conscience, donne de nouvelles significations à la vie, suggère des formes nouvelles d'existence.

Un grand domaine s'ouvre à nous que l'on peut définir de l'extérieur par la position qu'il occupe entre la philosophie, d'une part, et la littérature, de l'autre. Le philosophe de la vie crée une image de l'homme. Son effort, pour représenter l'homme et la vie de l'homme, l'apparente au poète, lui assure même une place importante dans le développement de la littérature mondiale. Il est vrai que ce qui n'est qu'image ne saurait lui suffire. Un lien tout particulier unit chez lui la représentation à la chose vécue. Il veut comprendre sa vie et celle des hommes. Sa représentation est toujours de quelque manière une réponse à la question : « Qui suis-je? » Et : « Qu'est-ce en général que la vie? » C'est là ce qui fait de lui un philosophe. Et pourtant toute sa philosophie ne cesse de se rapporter uniquement à la figure sous les traits de laquelle il se représente lui-même ou l'homme. Elle n'existe que dans ses rapports avec la vie.

Il s'agit ici « d'une littérature dont l'étendue est presque illimitée ». (Voir : Dilthey, *Werke*, vol. VII, p. 239.)

C'est sous les formes les plus variées que l'homme a essayé d'interpréter sa vie, en partant de ce qu'il a vécu. Que, dans cet effort, il parle de lui-même, qu'il parte immédiatement de sa propre expérience de la vie, ou qu'il se fasse une image de l'homme et de la vie, déjà déterminée en quelque sorte par des réflexions générales d'ordre scientifique ou religieux — car on ne saurait guère dissocier les deux points de départ — ce qui caractérise son attitude, c'est qu'elle ne cesse d'être en rapport avec la vie, de s'en tenir au concret, d'interpréter comme telle l'expérience que lui apporte la vie, grâce à laquelle l'homme est toujours ramené à lui-même.

La religion, elle aussi, part de la vie et y ramène. *Vivo* est son point de départ. Son point de vue est conditionné par la réalité de la vie. Non que, pour l'homme religieux, cette réalité de la vie puisse être interprétée en partant d'elle-même; elle ne saurait être comprise qu'à travers les événements légendaires qui dépassent l'empirisme de la vie. Mais la religion suppose une extension de la vie, une transcendance de la vie par rapport à elle-même, qui en est pour ainsi dire le point culminant, l'achèvement suprême.

La puissance exceptionnelle de la religion réside dans la persévérance avec laquelle elle a maintenu son point de vue originel, qui lui fait tout envisager par rapport à la vie. Elle parle à l'homme; elle lui donne une interprétation de l'expérience qu'il fait de la vie. Il lui suffit qu'il soit une créature vivante, avec ses souffrances et ses joies, avec sa nostalgie et son désir d'être heureux, avec ses angoisses et son inquiétude. Et quoi qu'elle puisse annoncer, il faut toujours que cela s'accomplisse dans la vie, dans la lutte avec des représentations et des façons de sentir qu'il faut dominer; il faut toujours que cela redevienne une réalité de la vie. La vie lutte ici avec la vie, la vie domine ici la vie.

On comprend dès lors le rôle décisif qu'a joué la religion dans le développement pris par la réflexion de l'homme sur soi. Elle discute avec l'homme toutes les circonstances dans lesquelles il se trouve, donne à toute chose un sens et une importance, l'éclaire de façon à la mettre en valeur. Elle annonce à l'homme sa destination. C'est l'homme qui est transporté au-delà de ses limites, l'homme en tant qu'homme.

Mais à côté de cette réflexion immédiate sur la vie et de l'expérience religieuse, il y a la connaissance philoso-

phique, qui part d'un tout autre principe. Ce n'est plus *vivo*, mais : *cogito*. La religion ne va pas jusqu'à la connaissance du moi. Elle interprète la vie; elle la modèle; elle en donne la nostalgie. La philosophie, en revanche, commence par tenir la vie à distance, par se méfier de l'expérience immédiate de la vie. La religion incite la vie à se surpasser; la philosophie cherche un point d'appui en dehors de la vie. La question que pose le philosophe n'est pas : « D'où suis-je venu et où vais-je? », mais : « Qui » ou plutôt : « Que suis-je? » Dans le rapport immédiat avec la vie, il y a, pour la religion, une fin dernière. Elle admet que l'homme se replie sur lui-même. Pour le philosophe, par contre, la concentration sur soi témoigne d'un égotisme vital tout à fait primitif. Elle vient d'un rapport naturel du moi avec la vie, qui doit être surmonté.

Mais si c'est à ce point de vue que se place l'homme pour se connaître, il se trouve dès l'abord devant une contradiction curieuse. Je veux me connaître, me connaître moi-même. Or, en cherchant à me connaître, je dépasse les limites de ce moi. Ce que j'ai connu, c'est ma constitution psycho-physique, mon âme, mon moi, etc. Est-ce là une réponse à la question que je m'étais posée? Je voulais me connaître moi-même, mais celui que j'ai connu, est-ce bien encore moi? Je parle de *ma* constitution psycho-physique, de *mon* âme, de *mon* moi, etc. Mais qu'est-ce que j'exprime par là, si ce n'est que je connais la constitution psycho-physique de l'homme tout court, de l'âme, du moi, en général?

Et, pourtant, il y avait en quelque sorte, dans la façon de poser la question à l'origine, un élément personnel et vital, un rapport de l'homme avec lui-même. Je voulais dire : « Moi. » C'est moi qui m'interrogeai sur moi-même. Mais voilà que le problème se pose sous un tout autre angle. Je ne questionne plus sur moi. La question a un caractère beaucoup plus général. Mon point de vue a changé.

Et plus je progresse dans la connaissance, plus la distance entre la question originelle et la réponse semble devenir grande. La constitution psycho-physique, l'âme empirique, le moi empirique ne sont pas une valeur dernière. Ma question porte sur la nature, sur ce qui caractérise l'âme, sur la conscience du moi. Et, de toutes parts, quelque chose me pousse à dépasser les manières spontanées de se représenter les choses qu'a créées l'expérience humaine. Mais, où est-ce que je reste, moi, dans tout cela? Moi, qui voulais me connaître moi-même?

Si, en partant de là, l'homme veut trouver la voie qui le ramène à soi, il essaiera de se ressaisir, tel qu'il se

voit à travers ses connaissances. Ce qu'il sait de son moi doit arriver à se manifester dans la façon dont il le ressent. La connaissance de son moi doit s'intégrer au sentiment immédiat qu'il en a et trouver une expression dans l'idée qu'il se fait de lui-même. Éprouve ton moi, tel que tu as appris à le connaître. Éprouve ton moi comme la créature que tu te sais être : sois ce que tu es.

Mais se connaître et avoir le sentiment immédiat de son moi ne semblent pas vouloir aller de pair. Comment en effet concilier, d'une part, l'égoïté originelle de chaque vie, l'importance personnelle que j'attribue à mon sort, la façon dont je ressens ma personne, la variété de la vie, telle qu'elle se manifeste dans cette existence particulière, et, de l'autre, une définition théorique de ma vie et de moi-même, à laquelle je suis arrivé par la connaissance, en me servant de formes générales d'expression? Je puis bien me dire que je suis un homme, me désigner par le pronom : « Je », me classer parmi les créatures de la nature, tout cela n'explique pas ma vie telle que je la vis, tout cela ne rend pas justice au fait primordial que je suis celui que je suis et non un autre, et que cela vaut aussi pour chaque homme. Conserver à ma vie le caractère qui lui est propre ne paraît possible qu'aussi longtemps que je demeure dans la contemplation de la vie. Il semble que l'homme ne puisse garder ses contours et sa forme, et s'appartenir à lui-même, que dans la représentation, dans l'image.

Cette divergence même des points de vue incite l'homme à faire toujours de nouveaux essais d'introspection. Elle constitue la dialectique de l'anthropologie philosophique, qui n'est que l'expression d'une tension immanente à l'esprit humain : celle qui oppose la vie à la connaissance. C'est aussi pourquoi l'anthropologie philosophique, en tant que réflexion de l'homme sur lui-même, ne saurait être réduite à un domaine limité en soi et uniforme, que réglerait une méthode donnée. Ce qui importe, ce ne peut jamais être que le point de vue de celui qui interroge, la question que l'homme se pose à lui-même, et non la façon d'y répondre. Mais cette question, elle aussi, est ambiguë. Elle a déjà par elle-même un caractère problématique. Et c'est pourquoi les réponses aux problèmes anthropologiques sont également équivoques. Elles mènent dans des directions différentes. L'idéal de l'anthropologie serait de pouvoir réunir les multiples tendances qui s'expriment en elle, de fondre en un tout homogène les dispositions de l'homme qui le poussent à la fois à se connaître, à éprouver son moi, à se faire une image de

lui-même, et à se construire une personnalité. Mais tantôt l'homme s'abandonne à la multiplicité des impressions qu'il subit et cherche à saisir la signification que peut avoir le tout, en épuisant ce que peut lui révéler la vie dans chacune de ses manifestations, tantôt il cherche à définir ce qu'il y a d'essentiel en lui; ou, encore, il est possédé du désir d'interpréter sa vie en partant de ce qu'il y a en lui de plus profond et de ce qui l'incite à se dépasser. A certains moments, il semblerait qu'au cours du développement historique, ce fût la philosophie qui prît sur elle la fonction d'orienter l'homme vers la méditation sur soi; à d'autres, par contre, ce rôle paraît réservé à la religion ou à l'art. L'anthropologie comprend toutes ces branches d'activité spirituelle, pour autant que la réflexion de l'homme trouve à s'y exprimer. Elle embrasse également toute l'étendue des expressions changeantes dont l'homme se sert pour interpréter sa vie, sa propre personne et son sort. La vraie tâche de l'anthropologie philosophique serait de retrouver, à travers cette richesse de données, la voie suivie par la méditation de l'homme sur soi.

II

PLATON

Le personnage de Socrate.

L'homme, le philosophe, le maître.

Chez Platon se trouvent réunis, d'une façon unique en son genre et qui probablement n'a jamais été atteinte depuis, le pouvoir de créer figures et mythes et celui d'interpréter la vie. Il sut donner à sa conception de l'homme un sens et un but, capables de fournir par la suite à l'introspection des motifs d'une valeur telle que leur action s'est étendue sur des siècles. Platon pense en figures vivantes. Il ne peut concevoir aucune philosophie, aucune conception du monde et de la vie, sinon à travers l'homme qui en fait partie, l'homme qui y correspond. C'est là un des éléments de la puissance que possède la philosophie platonicienne. Le philosophe est toujours présent. Nous avons constamment sous les yeux l'homme. Nous le voyons vivre, penser, parler, et c'est à d'autres hommes aussi qu'il s'adresse. Cette image concrète sous laquelle se présentent les personnages est tout à fait irréductible. Le personnage vit de sa vie propre; il ne se dissout pas dans le supra-personnel. Il ne s'agit pas en premier lieu de l'homme en général, mais de cet homme-ci : Socrate.

Chez Platon le personnage de Socrate n'est pas un moyen d'expression; il va au centre même de sa façon de voir les choses. L'homme s'adonne à la philosophie; ce qu'il dit vient de son propre fonds. Et ce point de départ ne nécessite aucune explication. Ainsi que l'exprime la forme même du dialogue platonicien, il est à l'origine des choses. Cet homme n'est pas l'homme en soi, mais précisément cet homme-ci, qui ne pourrait comme tel se résoudre en un ensemble de conceptions philosophiques ou trouver sa place dans un système. Il reste en dehors de toute interprétation philosophique à laquelle il ne peut en aucune

façon être assujetti; il ne peut être intégré à aucun schème analytique. On ne peut que le représenter, le rendre concret, en faire une figure. Et Socrate, qui est cet homme, est inépuisable. C'est l'homme qui se montre sous toutes ses faces, qui peut être compris différemment par chacun, et qui, au fond, garde toujours son secret. Et cependant, il demeure un personnage de ce monde-ci, il n'est pas une créature universelle, il n'est pas un symbole, il n'est pas un Dieu qui a revêtu la forme humaine. Dans toutes les spéculations métaphysiques, lorsqu'il s'agit de représenter le personnage de Socrate, l'importance de ce monde-ci par rapport à l'au-delà, celle de l'instant par rapport à l'éternité, de l'individu par rapport au genre humain, du penseur par rapport à ce qu'il pense, est rétablie et mise en valeur. Demeure toujours le Socrate tel qu'on le voit, une chose qui ne se produit qu'une seule fois : un homme.

Cet homme est philosophe, le philosophe, l'homme philosophique. Et qui plus est, le philosophe, tel qu'il apparaît sous cette forme, représente une donnée première, qu'on ne saurait déduire de la philosophie, car elle lui est antérieure. Il est impossible de concevoir la philosophie platonicienne sans le philosophe. S'il ne s'agit pas pour Platon de nous donner un portrait de Socrate, peint par lui-même, il est tout aussi peu question d'une philosophie qu'on pourrait détacher comme telle de celui qui la conçoit, d'une philosophie qui existerait par elle-même, — comme si tout ce qui nous est offert ici pouvait être représenté sous une forme générale et impersonnelle. Il s'agit dès l'abord de la philosophie de l'homme philosophique. Ce rapport tout à fait originel entre le philosophe et la philosophie ne peut être conçu en partant d'une philosophie, parce qu'en soi, il existe avant toute philosophie. Socrate ne peut être déduit d'une philosophie, d'une idée philosophique; il n'est pas une espèce de personnification ou de symbole de la philosophie, mais l'homme, l'homme visible, qui philosophe. Non pas un « Je », tel qu'il puisse se transformer d'une donnée vécue individuellement en une autre d'ordre général, mais un homme qu'on rencontre, qu'on rend visible en le représentant, qui parle à d'autres gens et dont le destin personnel ne cesse de faire entendre sa résonance.

Mais, entre cet homme et le philosophe, il n'en existe pas moins un lien indissoluble. Il annonce ce qui fait la valeur même du philosophe; il exprime en sa personne l'attitude, le point de vue, les dispositions du philosophe. Placé devant les problèmes de la vie, devant lui-même, devant son âme, il sait maintenir en toute occasion, la

distance philosophique. Il *pense* sa vie, tout lui devient objet de méditation, d'une méditation qui précède toute philosophie définie, et qui en elle-même représente une valeur dernière par rapport à toutes les formules trouvées, à tous les résultats obtenus. Et cette méditation à son tour ne peut être conçue qu'en partant de la personnalité philosophique vivante, de l'homme philosophique.

Cela se trouve exprimé sous la forme même du dialogue. Le dialogue platonicien, pas plus que le personnage de Socrate, n'est un simple moyen de « représentation artistique ». Il est l'expression même de la philosophie platonicienne, de la méditation platonicienne, d'une méditation qui reprend sans cesse, d'une ascension toujours renouvelée et qui, partant d'un problème philosophique, n'aboutit pas à un résultat définitif, auquel on puisse s'en tenir comme tel, ou représenter, uni à d'autres, sous une forme systématique. Si l'on voulait atteindre ce but, il faudrait pouvoir y demeurer, et de « là-haut » formuler en paroles, en un enchaînement de notions, ce qu'on a découvert. Il y aurait bien alors une philosophie, mais non un philosophe dans le sens platonicien. Il n'y aurait plus l'homme philosophique, l'homme de toutes les philosophies, de toute aspiration philosophique, le philosophe dont l'être ne se laisse épuiser par aucune philosophie, il n'y aurait plus la grande création de Platon.

La philosophie de Platon est comme un vaste pays, le pays de la philosophie en général; non pas un système philosophique, non pas telle ou telle vision du monde, non pas une doctrine. Ici la réflexion du philosophe se dirige sur la méditation en elle-même, sur le chemin parcouru et qu'il faudra reparcourir un nombre infini de fois. Ce qui vous advient en route, les merveilles qu'on rencontre en cheminant, c'est cela la philosophie. Ce voyage ne conduit pas à un résultat définitif et que l'on puisse faire passer comme tel; il apparaît comme un élan toujours repris vers le monde des Idées, et celui-ci, à son tour, n'obtient sa véritable signification qu'en fonction de cet élan; il n'est pas une donnée, mais l'objet de recherches toujours renouvelées.

Vu sous cet angle, chaque dialogue se présente comme une aventure philosophique. Il doit être pris comme un tout, sans que l'on soit autorisé à en détacher tel ou tel détail et à s'en servir pour échafauder le « système platonicien », tandis que tout le reste ne serait plus qu'un revêtement « artistique ». Chaque dialogue est un épisode, limité dans le temps, d'un long voyage philosophique n'arrivant jamais à son terme, d'un voyage entrepris en

commun avec d'autres et dont Socrate s'offre à être le guide, non pas comme le représentant de telle ou telle philosophie, mais en tant que philosophe tout court, en tant que maître montrant la voie qui mène à toute philosophie.

Dans la personnalité de Socrate, le don de philosopher et le besoin d'enseigner, d'agir sur les autres, sont unis d'une façon tout à fait immédiate et primordiale. Socrate est maître comme il est philosophe. On ne peut concevoir Socrate sans des gens auxquels il puisse se communiquer, des gens de toute espèce, comme on les rencontre dans la vie, qui se sentent attirés ou repoussés par lui, des gens qui ne veulent rien savoir de sa façon d'être, des disciples qui, croyant en lui, disent oui à tout ce qu'il dit sans en être bien convaincus, des collaborateurs, d'honorables bourgeois à qui Socrate est sympathique jusqu'à un certain point, mais qui ne peuvent ni ne veulent se laisser entraîner dans des discussions socratiques, des professeurs de sagesse de tout genre qui viennent s'expliquer avec lui. Des enfants, des adolescents, des hommes mûrs, des vieillards entourent Socrate. Il vit parmi les hommes. Il enseigne. L'enseignement, le besoin de se communiquer, d'agir sur les hommes est chez lui quelque chose d'absolument primordial, quelque chose d'essentiellement socratique. Entre le personnage de Socrate et la forme du dialogue, il y a en un certain sens une relation intérieure, nécessaire. Socrate ne peut arriver à s'exprimer entièrement qu'en ayant devant lui des interlocuteurs. Il philosophe dans un contact vivant avec les gens; il développe ses pensées en les opposant à d'autres points de vue. C'est en tant qu'homme, devisant avec d'autres hommes, qu'il démontre la supériorité de son mode de penser et de vivre sur d'autres modes de penser et de vivre.

Chez Socrate, l'homme, le philosophe et le maître forment une unité indissoluble. Sa personnalité, parfaitement cohérente, suit une légalité intérieure et trouve en elle-même sa propre justification. L'homme philosophique devient ici une figure légendaire, une valeur. En lui se justifie la philosophie elle-même qui apparaît aux générations futures comme quelque chose d'inséparable de cette personnalité. Platon a créé le type du philosophe, de l'homme qui enseigne, tout en philosophant, l'un des types humains les plus grands et les plus efficaces de tous les temps.

Socrate et les hommes.

A quoi bon la philosophie? A quels résultats arrive-t-elle? Quelle est son efficacité dans la vie de l'homme? Autant de questions qu'à partir d'un certain moment, nous retrouvons toujours dans les dialogues de Platon. Ainsi conçues, elles ne sont pas à vrai dire posées en fonction de la personnalité même de Socrate. Elles proviennent d'ailleurs. L'union de la philosophie et du besoin de se communiquer et d'enseigner est chez Socrate quelque chose de tout à fait primordial. Socrate ne philosophe pas avec les autres, pour voir ensuite ce qu'il en résultera dans le détail. La philosophie et le besoin d'agir sur son interlocuteur d'une façon vivante, forment chez lui une unité indissoluble. Et cela s'exprime alors aussi dans le fait qu'il est admis que la connaissance pure est la meilleure méthode d'éducation et qu'une connaissance des valeurs, acquise par une bonne méthode, entraîne une conduite également bonne.

Mais il en est autrement, si la question est posée en partant des hommes, si elle ne se rapporte pas à tel disciple en particulier, mais aux hommes tels qu'ils vivent et agissent dans un ensemble social et, finalement à la communauté elle-même. La philosophie rend-elle l'homme meilleur? Non pas tel ou tel homme, mais les hommes vivant en société? Ce sont là les questions que Calliclès pose à Socrate dans le *Gorgias*. Elles ne prennent toute leur signification que si l'on considère qu'elles touchent à un côté tout à fait essentiel chez Platon. Platon est politicien par nature. Il veut agir. Le reproche fait à la philosophie de manquer d'efficacité le touche au point sensible. C'est pourquoi Socrate doit se justifier devant les gens. Ce n'est pas la personnalité de Socrate qui demande à être justifiée, mais bien son œuvre, ou plutôt l'action que son œuvre peut réellement exercer sur les hommes. Il s'agit d'établir quel est le sens de la philosophie dans la vie de l'homme; il s'agit pour le philosophe, lorsqu'il rentre en lui-même, de se rendre compte de ce qu'il est, par rapport aux autres hommes. La pensée du philosophe et son souci des hommes doivent être réunis par une nécessité intérieure. L'une et l'autre étaient reliés de façon immédiate dans la personnalité de Socrate. Mais voilà que ce rapport devient lui-même à son tour un problème.

Et c'est ainsi qu'on en arrive à poser la question de

l'homme comme tel. Qu'est l'homme? Pourquoi, en tant qu'homme, a-t-il besoin de la philosophie? Quelle est la signification anthropologique de la philosophie? Qu'accomplit-elle pour l'âme de l'homme? Ces questions ont trait d'abord à l'homme tout court. Il s'agit de son âme, de valeurs qui sont en dehors de toute activité individuelle ou sociale. La philosophie trouve dans ces questions une dernière justification lui permettant de faire face à toutes les objections que pourrait soulever l'homme de la vie pratique. Mais d'autre part, le philosophe lui-même tient à jouer un rôle dans la vie de l'État, dans la vie politique. Quelle peut être ici l'action de la philosophie? C'est le législateur Socrate qui répond à ces questions.

La personnalité de Calliclès dans le *Gorgias* a une signification typique. Il y a une antithèse dans la position prise par Platon. La réalité de la vie, la vie empirique s'y oppose à l'Idée. Ce qui importe, ce ne sont pas les théories que développe Calliclès, c'est son attitude dans la vie. Ses théories, on peut les réfuter; on peut remporter sur elles une victoire dialectique. Il n'en est pas de même de son attitude dans la vie, parce qu'elle oppose à toute dialectique la vie, l'activité de la vie, la pratique de la vie, le succès obtenu. Calliclès reproche à la philosophie son inefficacité pratique. Le philosophe reste en dehors de la vie. *(Gorgias*, 484 *d, e.)* A quoi cela sert-il d'avoir raison contre Gorgias ou Polus? Toutes ces discussions ne riment à rien. *(Ibid.*, 486 *c.)* On reproche à Calliclès d'avoir des théories cyniques, voire frivoles. Ce n'est pas cela qui l'en détournera. Il n'a rien d'un théoricien. La théorie n'a pour lui qu'une signification secondaire. La philosophie, la théorie doit se justifier vis-à-vis de la vie. Que peut-elle faire dans la vie? Que peut-elle faire pour la vie? Elle ne mène à rien. Mais, lui répond-on, où sont donc vos résultats à vous autres politiciens? *(Ibid.* 515 *a* et 517 *b, c.)* Nous voici transportés au beau milieu de l'empirisme politique; nous discutons en politiciens. Calliclès définit la façon de poser le problème : le problème de la vie est posé du point de vue du résultat pratique obtenu.

Le problème qui jusqu'ici avait été posé du point de vue purement pédagogique (*Protagoras*, *Lachès*) devient politique. L'homme d'État comme éducateur. La vie de l'État imprégnée de l'idée de l'éducation. Ce n'est pas l'individu, tel ou tel individu qu'il faut améliorer, c'est l'ensemble de la communauté. Socrate devient homme d'État, le seul vrai homme d'État. *(Ibid.*, 521 *d* et aussi 473 *e*, 515 *a.)* L'élément politique est intégré à la personnalité de Socrate. Il fait partie de son activité pédagogique. Tant qu'il s'agissait de prouver que Socrate est un meilleur maître que les Sophistes, la question de l'action qu'exerçait son enseignement était relativement facile. Il en est autrement lorsque la question est posée du point de vue politique. Ici la question ne peut en fin de compte être résolue

que par la réalisation d'une organisation politique. Le philosophe devient législateur. Mais le législateur doit connaître les hommes. (Voir le reproche fait par Calliclès à Socrate, 484 *d*.) Développement ultérieur de l'idéologie anthropologique dans le sens d'un pragmatisme légiférant. L'homme comme matériel donné au législateur.

Mais d'autre part, l'accent est mis sur la valeur en soi de la philosophie, indépendamment de tout résultat pratique. La philosophie accomplit quelque chose de bien plus essentiel que ce qui pourrait être mesuré par le résultat. Même si elle n'aboutit à aucun résultat, elle a une raison d'être et cela s'exprime dans le mythe. (*Ibid.*, 523 et suiv.) Sort du tyran après la mort et sort du philosophe. (525 *d* et 526 *c*.) Le mythe prend ici une valeur positive dans un but de polémique; il sert d'argument contre Calliclès. Dans des dialogues ultérieurs, le mythe se situe autrement; en tant qu'exprimant une expérience intérieure, il prend une autre signification. C'est peu à peu seulement que le mythe prend chez Platon toute sa valeur. (Voir le recours au mythe, à la réminiscence, comme source de la connaissance théorique aussi, dans le *Ménon*.)

Ce qui importe cette fois, c'est le Socrate philosophant et doué d'une âme. L'union des deux éléments, la réflexion philosophique et le souci de l'âme, devient dans les dialogues ultérieurs quelque chose de tout à fait essentiel. Le philosophe, c'est l'homme intérieur, l'homme préoccupé du salut de son âme. La vie est envisagée du point de vue des valeurs de l'âme. Perspective mythique de la vie. (Voir entre autres : 492 *c*, 493 *d*.)

La vie philosophique.

Philosophie et âme.

Le point de départ chez Platon, c'est la matière à philosopher en elle-même, et non une philosophie qui aurait trait à quelque chose d'autre, à un objet qu'on pourrait isoler de cette matière et reconnaître en soi. La philosophie de Platon est avant tout un continuel retour du philosophe sur lui-même, une philosophie du philosophe où la philosophie se prend elle-même comme objet, une conscience philosophique réfléchissante, dans laquelle l'expérience philosophique apparaît sous des formes toujours nouvelles. Dans ce sens, la philosophie ne peut aucunement être conçue comme étant telle philosophie déterminée, mais bien comme l'exercice de la philosophie. Aussi vaudrait-il mieux s'abstenir de parler d'une philosophie platonicienne, voire d'un système de Platon, mais s'en

tenir à une manière de philosopher propre à Platon, ou mieux encore à l'exercice de la philosophie en général, tel que Platon le comprend et l'enseigne.

Platon part d'une donnée bien délimitée, d'une expérience philosophique qui, comme telle, se présente à lui comme quelque chose de fondamental, quelque chose qui dans sa vie et sa pensée signifie en quelque sorte un *a priori* dont il s'agit d'exprimer le sens et l'importance dans la vie humaine, et par rapport à elle.

L'expérience philosophique est pour Platon en même temps une épreuve par laquelle passe son âme. L'âme, telle qu'elle se contemple dans l'expérience philosophique, est l'âme tout court. L'âme prend conscience d'elle-même, elle s'éprouve dans sa pureté, dépouillée des impressions changeantes de la vie. La diversité qualitative des événements, de même que celle des choses, ne signifie rien. La vie telle que la conçoit le philosophe, ne se laisse pas « raconter ». Elle s'écoule sans événements. Ce qui arrive vraiment, la seule chose que retienne le philosophe, ce sont les changements qui se produisent dans la figuration de son âme : la forme que prend son âme, une âme qui se développe et se modèle de telle ou telle façon, une âme sur laquelle les différents événements de sa vie ont laissé une empreinte bienfaisante ou nuisible. Ce qui importe, c'est ce que devient mon âme et non ce qui m'est arrivé dans la vie. Ce qui s'intègre dans l'âme, ce ne sont nullement les contenus concrets de la vie. Les événements de la vie, vus à la lumière de l'âme, s'amenuisent jusqu'à perdre toute consistance. Exprimé en langage mythique, cela revient à dire : lorsque tout cela se sera passé, l'âme se trouvera transformée dans tel ou tel sens, l'âme, purement âme et détachée de tout ce qu'a pu lui apporter le hasard au cours de la vie.

Lorsque le philosophe se livre à des méditations sur lui-même, il met en valeur l'âme dégagée de tout ce qu'a pu lui apporter le caprice des événements. L'histoire d'une vie devient l'histoire d'une âme, d'une vie conçue en dehors de ses accidents. La vie vue à travers les événements changeants, c'est l'irréel. Pour que l'âme arrive à se ressaisir, il faut qu'elle se libère de la mutabilité attachée à ce qui se passe. Demeurer dans la mutabilité de la vie, signifie demeurer dans la vision des sens. L'âme ne trouve la vraie vie que dans la contemplation de ce qui *est*, dans la vie philosophique.

Il ne faudrait pas croire, cependant, que vivre philosophiquement signifie vivre en partant d'une connaissance acquise et d'un état stable qui lui corresponde. Vivre philosophiquement, signifie vivre en philosophant. Il ne s'agit

pas d'atteindre une fois pour toutes un but final. Ce qu'il faut, c'est penser continuellement, retourner sans cesse à son point de départ, parcourir tous les différents stades de la connaissance, tenter des approches toujours nouvelles; c'est prendre racine dans la philosophie, s'y installer, être en proie à une nostalgie qui ne vous quitte de toute la vie; c'est atteindre par l'amour un niveau toujours plus élevé; c'est enfin, résumer tout cela dans l'unité d'un type de vie. Vivre philosophiquement, signifie vivre avec Socrate. C'est une vie animée d'un bout à l'autre par le même rythme, une vie partant de l'âme et vécue par rapport à l'âme, une vie devenue philosophique.

Comment d'ailleurs pourrait-on séparer le besoin de philosopher et l'âme? Ils forment une unité indissoluble. En ce sens, la philosophie est une fonction de l'âme, l'activité de l'âme par définition, l'expression de l'autonomie de l'âme, de son énergie la plus pure. Connaître, signifie élever son âme, la guérir, arriver, dans l'effort de connaître, au plein accomplissement de soi par la connaissance.

Il ne faudrait cependant pas, en partant de là, poser la question de l'utilité de la connaissance, de l'action favorable qu'elle pourrait avoir sur la vie humaine, de valeurs qui existeraient en dehors de l'acte même de connaître, et sans lesquelles la connaissance elle-même ne saurait trouver sa justification. Au contraire, la philosophie, en tant qu'action de l'âme, se justifie par elle-même. La valeur de la philosophie ne consiste pas dans des connaissances que l'on pourrait utiliser dans la pratique; elle ne consiste même pas dans des doctrines théoriques que l'on pourrait communiquer comme telles. L'âme, de par sa nature, tend vers la pure contemplation. Elle ne pense pas à noter ce qu'elle a contemplé pour s'en détacher en quelque sorte et le représenter sous une forme « valable en général », afin que tous puissent également en enrichir leur savoir. Prétendre cela, serait être en contradiction absolue avec la pensée de Platon. L'âme ne peut qu'être menée vers l'objet de contemplation. C'est elle-même qui doit contempler; ce qu'elle contemple n'est pas communicable. La philosophie de Platon ne peut s'enseigner; ceux qui vont à son école peuvent tout au plus apprendre à philosopher. Pour comprendre l'objet contemplé, il faut l'avoir intégré à sa vie. Plus l'impression produite sur la vie est immédiate, plus le mot c'est-à-dire ce qu'on peut enseigner et fixer est dépassé, et plus on s'approche du but. La philosophie ne communique pas des connaissances; elle donne des directives à l'âme, elle apprend à vivre d'une vie méditative, de la vie de l'âme.

Dans cette vie méditative de l'âme, les éléments que la philosophie peut distinguer par l'analyse sont inséparablement liés l'un à l'autre : la contemplation et celui qui contemple; la voie, la méthode qui mène à la connaissance, et les progrès de celui qui la suit; la connaissance, et celui qui, en l'acquérant, trouve son achèvement et subit ainsi une transformation complète, une harmonisation, une guérison de l'âme, dans laquelle la fonction de connaître devient prédominante. Et tandis que le philosophe poursuit ainsi son chemin, il est possédé par la connaissance de « l'être » et par la joie qu'il en éprouve : son âme prend un essor, dans lequel, voyant davantage, elle devient plus voyante, et percevant plus de lumière, plus lumineuse. Non : « J'aime », et puis : « ceci ou cela qui est beau », mais un amour rempli de beauté. S'imprégner de beauté, devenir beau, devenir conscient de la beauté et de l'âme au contact de ce qui est beau, en s'absorbant dans sa contemplation. De même la joie que l'on éprouve à contempler « ce qui est », est une joie remplie de « l'être », une joie d'être, une joie existante, la réalité de la joie, la joie réelle. Et saisir le permanent, signifie se posséder au contact du permanent, se posséder dans le permanent, demeurer dans la durée, saisir en soi l'être de l'âme, au contact de l'être immuable, devenir existant dans la contemplation de l'être. Tout cela ne fait qu'indiquer les motifs divers entrant dans l'expérience conjointe âme-Idée, qui réunit dans un ensemble indissoluble, à la fois la contemplation de l'Idée et la présence du monde des Idées, la prise de conscience de « l'être » comme existant, et la prise de conscience de soi-même au contact de l'être. D'une part : contemplation, bien-être, santé, harmonisation de l'âme; de l'autre : beauté, être, durée, éternité, se trouvent ainsi intimement confondus chez le philosophe philosophant.

Le philosophe et la condition humaine.

L'ensemble âme-Idée est une donnée primordiale qui ne peut être ni déduite d'autre chose ni ramenée à autre chose. Platon ne part pas d'une conception définie du monde à laquelle il faudrait ensuite rattacher l'expérience philosophique de l'âme comme telle, et dont il faudrait partir pour que cette expérience acquît une signification. La voie ne mène pas de la conception du monde vers l'âme, mais la nostalgie de l'âme pour la contemplation des Idées, telle qu'elle se manifeste au cours de son expérience philosophique, est quelque chose d'origine, quelque

chose de fondé en soi et d'existant par soi qu'on ne saurait nullement ramener à une vision définie du monde. Le monde pourrait revêtir n'importe quelle forme, l'âme resterait en proie à sa nostalgie. L'en haut et l'en bas, l'illumination, l'éclairement sont des climats dans lesquels l'âme se reconnaît et où elle apprend ce que ne pourrait lui apprendre le monde.

Mais celui qui pense et qui aime, sait, qu'en tant qu'homme, il vit dans un monde, dans un tout temporel et spatial. Il sait que ce monde comme tel n'est pas un objet de sa pensée ou de son amour, mais une donnée dont il est dépendant de par sa constitution psycho-physique, de par le sort qui lui est réservé, et cela du fait qu'il est cet homme-ci, ou même tout simplement homme. Le monde est la sphère déterminée par le temps et l'espace, dans laquelle vit le philosophe en tant qu'homme. Dans ce sens, ce qui doit prévaloir, ce n'est pas l'image du monde temporel et spatial, mais bien « le monde des Idées » qu'il ne faut nullement concevoir comme un schème cosmique, par analogie aux schèmes mondiaux antérieurs, mais qui ne peut être compris sinon dans son rapport avec l'âme, un rapport que l'on ne saurait assimiler à celui qui nous relie au tout cosmique. Non pas le schème : monde des Idées-Homme, dans le sens où l'on parle en général du monde et de l'homme, mais : d'une part, âme-monde-des-Idées, et de l'autre, l'homme dans sa condition humaine, opposition dans laquelle l'âme et le monde des Idées se présentent vis-à-vis de l'homme déterminé par sa condition psycho-physique, comme un ensemble indissoluble. D'une part donc, l'âme contemplant les Idées et telle qu'elle s'éprouve elle-même, et de l'autre, la vie humaine, telle qu'elle se passe dans le monde. Mais comment les deux se laissent-ils réunir? Le besoin de philosopher et l'humain? Comment expliquer la coexistence de l'âme et de la condition humaine?

Le dynamisme de la vie humaine.

L'expérience philosophique que fait l'âme apparaît comme le fait primordial à la lumière duquel tout le reste doit être évalué et interprété. Ce n'est pas de l'homme qu'il faut partir pour comprendre l'âme, mais uniquement de l'âme même. Si nous voulons saisir la vraie signification et le sens de la vie humaine, il faut l'envisager en fonction des expériences par lesquelles passe l'âme. L'âme regarde la vie humaine en quelque sorte du haut des sommets

qu'elle a atteints. Elle sait qu'elle appartient au monde de « l'être » et que, participant de l'être, elle transcende la vie.

Aussi la vie humaine lui apparaît-elle comme une vie psychique au ralenti. L'homme souffre de sa condition humaine. Il aspire à des formes d'existence purement spirituelles et psychiques, grâce auxquelles seraient supprimées les conditions de vie inhérentes à sa constitution psycho-physique. Il aime « l'autre », ce qui ne peut jamais être atteint dans les formes de vie données, il sait que c'est en vertu de cet amour pour ce qui dépasse toute vie humaine, que l'âme pourra se ressaisir. Ce n'est pas là une chose qui arrive d'un coup, mais c'est la vie même du philosophe. Il est familier de l'Idée, de ce qui est sur les sommets, et c'est de là-haut qu'il envisage tout ce qui est en bas, qu'il met à l'épreuve son savoir idéal en le mesurant à chaque détail au cours de ses méditations et de la formation de ses jugements. Fort de la conscience des Idées, il regarde toute chose sous une autre lumière que celle sous laquelle elle apparaît à ceux qui ne hantèrent jamais les sommets. Le but de ses aspirations est de pouvoir vivre toujours et uniquement là-haut. Ici, par contre, il est le chercheur, celui qui pose des questions et leur répond, toujours conscient de l'éternelle présence de tout ce qui est beau et vrai.

Sous les formes les plus variées, s'exprime chez Platon cet ensemble dramatique de motifs, cette tension qui caractérise la vie humaine : ne pas pouvoir contempler, et cependant avoir contemplé; venir de la clarté, et demeurer dans l'obscurité; connaître ce qui est là, et cependant ne pouvoir le saisir; transformer ce qui a déjà été vu en une chose qui sera vue plus tard; présence et distance de l'Idée; être en bas, à la fois corps et âme, tandis que l'âme est en haut; être emprisonné dans la vie, tandis que l'âme s'élève au-dessus de la vie; l'âme demeurant loin de sa patrie, l'âme rivée à la terre, tandis qu'elle aspire à atteindre les sommets : autant de façons d'exprimer la même expérience, la tension inhérente à la vie humaine, qui est à la base de toute la conception anthropologique de Platon.

Le dualisme de Platon ne doit jamais être conçu autrement que comme un dynamisme. Dès qu'on se borne à évaluer, en les mesurant les unes aux autres, les jouissances corporelles et spirituelles, à comprendre la dualité de l'homme d'une façon statique, la vertu même de la pensée s'évanouit. Le corps, c'est l'obstacle, c'est le frein de l'aspiration. L'âme, en revanche, s'élève du monde sensible vers le monde spirituel. Elle tend vers le haut. Dans cet en haut et cet en bas, dans ce désir d'habiter une région supérieure, s'exprime la relation entre le monde des Idées et l'âme. Pour l'âme, le monde des Idées est en haut; il est ce vers quoi elle tend. La relation qui existe entre elle et le

monde des Idées n'a rien de statique; elle est, de par sa nature même, dynamique. L'Idée ne peut être détachée de cet ensemble dynamique, comme s'il n'y avait qu'à la faire descendre de *l'hyperouranios topos*. Les Idées deviendraient alors des schèmes logiques quelconques. Or, elles ne se laissent pas porter ainsi sur le marché, comme objet de discussion et d'analyse pour l'esprit. Il faut les laisser dans la région qu'aucun poète n'a encore chanté et croire que le chemin qui y mène est long et plein d'aventures, un chemin raide à gravir pour l'âme qui aime et qui pense. L'Idée qui ne serait plus désirée, qui ne serait plus aimée, ne serait plus Idée, tout comme l'âme qui ne désirerait plus l'Idée ne serait plus âme. L'âme et l'Idée ne se laissent pas séparer. De même que le Dieu des chrétiens est impensable sans l'homme, et l'homme sans Dieu, de même l'Idée, telle que la comprend Platon, ne saurait se concevoir sans l'âme ni l'âme sans l'Idée. Elles n'acquièrent l'une et l'autre leur vraie signification que dans leurs rapports mutuels, tels qu'ils naissent de l'expérience philosophique de la vie.

Et cependant l'âme vit aussi de cette vie humaine. Mais elle sait que ce n'est pas *sa* vie. Elle se crée sa vie de sa propre substance, une vie purement psychique devient le but de ses aspirations. Et c'est seulement, en partant de là, qu'elle vit de la vie humaine, en partant de la connaissance d'expériences intérieures par lesquelles elle a passé et qui, comme telles, n'entrent pas dans la forme de vie propre à l'homme; encore qu'elles y exercent une action, ainsi qu'en témoignent la tension de la pensée et la nostalgie de l'amour.

L'homme mythique.

Ame et Idée.

Le philosophe est pour Platon celui qui vit de la vie de l'âme, celui qui est constamment conscient d'avoir une âme, l'homme chez qui l'esprit et l'âme prédominent. Tout ce qui participe de l'âme mène à la philosophie, car la philosophie est ce qui, en dernier lieu, prononce l'âme dans ce qu'elle a d'essentiel, dans sa valeur propre. Entre la philosophie et l'âme, il y a un rapport de nature. C'est pourquoi méconnaître la philosophie, c'est méconnaître l'âme. Vivre sans philosopher, c'est vivre sans âme, c'est laisser dépérir son âme.

Conçu de cette manière, le philosophe est un des grands types humains qui permettent d'interpréter la vie en général. De par sa nature, l'homme a en lui une disposition à philosopher qui fait partie de ce qui détermine son être. C'est dans le philosophe que la nostalgie qui habite l'homme trouve son expression la plus complète.

Il est l'homme tendu vers la contemplation des Idées, l'homme qui aspire à sortir de cette vie conditionnée par sa constitution psycho-physique.

Mais l'homme philosophique à son tour devient un problème. La philosophie est la nostalgie de l'Idée. Comment se fait-il alors que nous ne puissions jamais contempler l'Idée dans toute sa pureté? Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord nous en référer à notre constitution psycho-physique. Nous sommes entravés dans notre essor, par notre corps. Et cependant cette réponse comme telle ne peut suffire. Pourquoi sommes-nous à la fois âme et corps? Pourquoi sommes-nous gênés dans la contemplation des Idées par notre corps? Pourquoi notre âme est-elle incarcérée dans le corps?

Le simple fait de notre constitution psycho-physique ne répond pas à ces questions. Et il en serait de même si nous nous en référions à l'expérience philosophique. Il est impossible de déduire de l'Idée, pourquoi nous ne pouvons la contempler. Le problème de la vie, par rapport à la contemplation des Idées n'est pas à résoudre. On ne peut même pas le poser en partant de l'Idée. Il ne se pose qu'au cours de la méditation du philosophe sur la vie, en tant que problème humain, qui, comme tel, ne peut être détaché de l'expérience concrète de la vie. C'est une question que le philosophe Socrate soulève, au sujet de l'homme Socrate, lorsqu'il fait un retour sur sa vie, une question qui ne se pose pas, en partant de la pensée philosophique pure, mais qui exige que cette pensée soit saisie à l'intérieur de l'ensemble formé par la vie, qu'elle soit projetée sur le plan de la vie.

Et cependant, il n'y a pas d'expérience de la vie qui puisse nous permettre d'interpréter le rapport de l'homme avec le monde des Idées. On ne saurait pas davantage le déduire de la connaissance de l'âme humaine. L'unité entre la philosophie et la vie ne se laisse concevoir que si l'on recourt au mythe. Le sens, la signification de la pensée philosophique comme procès vital ne se laisse exprimer que par le mythe. L'acte de penser, dans la signification qu'il a dans la vie, ressortit au mythe, tout comme l'Idée elle-même, lorsqu'elle est conçue en fonction de l'attitude prise par l'homme envers la vie. L'âme aspire à se détacher de la vie pour se perdre dans la contemplation des Idées. Le mythe explique cette nostalgie, il explique cet amour, en partant du sort cosmique de cette âme. Lorsque je philosophe, qu'est-ce que cela signifie du point de vue cosmique? Que signifie ma nostalgie? Que signifie mon amour?

Ame et Idée : tel est le motif central du mythe philosophique, l'on peut dire du mythe de l'homme en général. Être homme, c'est avoir la nostalgie de l'Idée, c'est prendre conscience de soi en philosophant, c'est découvrir en soi le philosophe, le philosophe en général, et non telle ou telle philosophie. La contemplation des Idées, considérée du point de vue du philosophe, est la philosophie de la philosophie. Le philosophe, en tant que philosophe, tend vers la contemplation des Idées. C'est cela qui s'appelle être philosophe. Socrate, qui mène des disciples vers la contemplation des Idées, est générateur de philosophie. Il n'est pas l'homme de telle philosophie en particulier, mais, pour ainsi dire, l'homme de toute philosophie, le philosophe de la philosophie en général. Il parle au nom de la philosophie. Il incite à philosopher. Il est le guide des âmes.

Toutefois l'action qu'exerce la philosophie sur l'âme, l'essor qu'elle lui donne, ne sauraient être compris, du point de vue de la vie humaine, qu'en recourant au mythe. Le philosophe est celui qui interprète l'âme, qui lui annonce son sort, et qui, en même temps agit sur elle et la mène à l'immortalité. La philosophie apparaît comme une intervention dans la vie à laquelle elle impose un but qui la dépasse et qui ne se conçoit qu'en fonction du mythe. L'activité de celui qui enseigne la philosophie prend un caractère mythique. Vue sous cet angle, elle apparaît comme accomplissant la guérison de l'âme, comme la rendant immortelle.

C'est ainsi que dans la philosophie, dans la discussion philosophique même, il y a un sens que seul le mythe permet d'interpréter. Philosopher, c'est engager l'âme dans une aventure mythique. « Philosophez au nom de votre âme, par amour d'elle » signifie ici : « Pensez au sort de votre âme, ayez le souci de votre âme. » Considérée du point de vue de l'âme et de son sort, la vie de chacun en particulier n'est jamais qu'une partie détachée d'un ensemble mythique d'événements. L'âme est mythe. Au regard de l'âme, l'homme mortel, pris individuellement, est une figure mythique, dans un monde mythique!

Le mythe et la vie philosophique.

Lorsque je m'adonne à la philosophie, qu'est-ce que cela signifie du point de vue cosmique? Que signifie ma nostalgie? Que signifie mon amour? Le mythe répond à cette question. Il donne à mon expérience intérieure une inter-

prétation cosmique. L'âme et le monde forment un ensemble mythique. Par son sort, l'âme est reliée au monde, comme inversement le monde, par rapport à l'âme, ne se laisse interpréter qu'en recourant au mythe. La philosophie peut donc être définie comme une intervention dans un procès cosmico-mythique, comme une action sur l'âme dont les résultats n'apparaissent qu'au-delà des limites assignées à cette vie et d'une manière qu'on ne saurait comprendre si ce n'est en fonction du mythe.

Et cependant, ce serait une erreur que de vouloir considérer cette interprétation et ce but mythiques comme des données premières. L'acte de penser en lui-même reste toujours ce qu'il y a d'essentiel, et non son résultat interprété par le mythe. Dans ce sens, on peut parler d'une autarcie de la pensée philosophique. Même le mythe, comparé à elle, n'a rien d'indépendant et que l'on puisse isoler comme tel. Nous ne philosophons pas parce que nous croyons au mythe, mais le mythe n'est qu'une interprétation de la pensée philosophique, une expression cosmique de l'expérience philosophique. L'amant parle d'amour. Mais ce qui prime, c'est l'amour même, c'est la pensée. Socrate enseigne à penser, et parle à l'amant et au penseur du mythe amour-et-pensée, mais l'essentiel reste toujours la pensée et l'amour. « Devenez philosophes. Ce qui importe, c'est de philosopher. »

Dans ce sens, le fait de s'adonner à la philosophie caractérise, à lui seul, un type d'homme. La pensée philosophique, constamment poursuivie, donne une assurance qui se suffit à elle-même. Tout le reste n'est qu'un « peut-être ». Sans ce « peut-être », il n'y a point de mythe. Ce « peut-être » d'ailleurs n'est pas une simple supposition, mais une nostalgie pleine d'amour. L'amour ne donne aucune certitude de posséder. Aimer, c'est chercher. L'amour est sûr de lui-même, mais non de la possession de ce qu'il aime. Il faut être hanté par le désir de quitter ce qui nous attache ici, il faut rester fidèle à notre nostalgie. C'est un long chemin que celui qui mène vers l'Inconnu, un chemin que l'homme parcourt, conduit par sa nostalgie. L'Idée est la fin que pressent et se pose l'âme. Le monde des Idées se perd dans le lointain. Des millénaires nous séparent du moment où nous pourrons atteindre le but. Ce fut un jour. Ce sera de nouveau. Il s'agit de tenter l'aventure.

Mais tout cela, ce ne sont que des récits de l'homme qui aime, ce ne sont que des mythes. Il ne connaît que son âme, sa nostalgie. C'est lui, l'amant, qui parle sous l'inspiration de sa nostalgie ; il parle du sort de l'âme, de la vie humaine qu'on ne peut interpréter qu'en recourant au

cosmos et au mythe, après avoir fait tomber les barrières empiriques de la vie. Néanmoins l'Inconnu demeure, l'Inconnu, devant lequel se trouve placé un type d'homme affermi en lui-même : l'homme qui pense et qui lutte, préoccupé qu'il est de son âme. Cet homme se détache du fond mythique, du clair-obscur qui entoure le sort de l'âme. Il est l'homme qui philosophe.

Cet homme fait l'expérience de son âme dont il interprète le sort et pressent la destination cosmique. Mais lui, il reste l'homme philosophique, qui philosophe sur l'âme; il demeure en quelque sorte en dehors du mythe de son âme; il maintient son attitude pensive; il reste philosophe. Il médite sur le sort de l'homme, sous une forme mythique; il parle de l'homme comme être cosmique, il interprète le sort de l'âme, de l'âme en général. Il parle de ce qui vient de l'âme, tel qu'il l'a éprouvé, de la qualité propre à l'âme. Mais quoi qu'il puisse annoncer sur le sort de l'âme, la distance entre le mythe et la pensée philosophique reposant en elle-même est maintenue. Le mythe reste une interprétation, un pressentiment. L'homme mythique reste une forme, une figure sous laquelle l'homme qui philosophe se contemple lui-même, sous laquelle l'âme lui apparaît, telle qu'elle se présente en dehors des limites de cette vie. Mais cette apparition est toujours lointaine. Elle demeure dans le domaine des possibilités, sur le chemin où il progresse et qui mène à la contemplation des Idées.

Union de la vie et du mythe. (Voir avant tout le *Phédon :* ce qu'éprouve Socrate à l'heure de la mort, 58 *e*, 59 *a* et *b*.) Problème de l'immortalité vue en fonction de la vie « philosophique », de la personnalité de Socrate. (63 *c*, 63 *e*, 64 *a*.) Occasion particulière d'en parler. (61 *d*, *e*.) Le philosophe, après une vie passée à philosopher : εὔελπις. Tel est le motif qui reste fondamental dans le rapport de la vie au mythe. (Voir 67 *c*, 95 *c*, 114 *c*.) Retour méditatif sur une vie consacrée à la philosophie. La tendance fondamentale de la vie philosophique mène au-delà de la vie. Nostalgie. (66 *b* et suiv.) Et cependant, ce qui est essentiel, ce n'est pas le but à atteindre, mais bien la signification transcendante de la méditation philosophique, la garantie qu'offre par elle-même l'attitude philosophique. (Voir 67 *a* et *b*; 69 *e*.) Le but que poursuit la vie philosophique s'exprime en une représentation de l'avenir; effet produit à son tour par cette représentation sur la méditation qui a pour objet la vie. (69 *b*, *c*, *d*.)

Nature du mythe (μῦθον λέγειν). (61 *d*, *e;* 110 *b*.) Ensemble de motifs que l'on retrouve en général : rêves (60 *e*), musique (61 *a*), poésie (61 *b*), récits, tradition (107 *d* et 61 *d*.) Intégration du passé et de l'avenir dans l'image présente de la vie. D'où venons-nous? Où allons-nous? Questions qui se posent devant

la mort, mais qui ne peuvent mener à aucune réponse sans équivoque. Il en est ainsi, ou autrement. (114 *c*, *d*.)

Tout cela demeure dans l'indécis. Le monde inconnu reste tel. Il n'est pas simplement transmué en une donnée. Dans l'événement de la mort, il reste quelque chose d'irréductible. L'assurance que donne la pensée réside dans l'expérience philosophique même. Par rapport à cette expérience, l'élément mythique, vu du point de vue du sage mourant, ne se présente que comme une forme de la méditation philosophique, qui, comme telle, ne peut rien ajouter à cette assurance. Si l'incertitude par rapport au sort de l'âme après la mort disparaissait, toute l'image que nous nous faisons de Socrate s'effacerait. « Je prouve l'immortalité de l'âme en général, je suis une âme. Donc, je suis immortel. » Une pareille manière de conclure, avec la certitude à laquelle elle prétend, détruirait tout le sens du dialogue. Il ne peut s'agir que d'un pressentiment, tel qu'il s'exprime dans le mythe, d'un pressentiment du sort qui attend l'âme, du rapport qui relie l'âme au monde.

De cet ensemble mythique se détache d'un côté la vie, et de l'autre, le monde des Idées. Les deux ne se laissent pas réunir. La vie philosophique n'est qu'une tentative manquée de les rapprocher. Le mythe, par contre, est l'expression d'une nostalgie divinatrice, le pressentiment d'une unité dernière non réalisable sur terre entre la vie et l'Idée. Le rapport entre la vie et la pensée, entre l'âme et le monde des Idées ne peut en dernier lieu être défini, si ce n'est en recourant au mythe, en l'y intégrant. Mais les limites ne doivent pas être effacées. Socrate reste Socrate, et le monde des Idées reste en dehors de toute spéculation mythique, et accessible seulement à la pensée.

Conclusions auxquelles aboutit le *Phédon* : retour à la vie et à la pensée; à une vie consacrée à la philosophie.

L'homme politique.

L'homme relevant de son espèce.

A la question demandant ce que la philosophie peut accomplir dans la vie, la mission du philosophe, comme guide des âmes, donne d'abord une réponse. Mais l'âme est une valeur par elle-même. Celui qui s'adonne à la philosophie a le souci de son âme. Et philosopher ne signifie pas ici qu'il faille d'abord transmuer la pensée en une action correspondante, à laquelle on la mesurerait. Non. S'adonner à la philosophie signifie une élévation, une libération immédiates de l'âme. Et cela suppose tout d'abord que le philosophe se détourne de la vie pratique. La philosophie n'a nullement besoin de se justifier par des résultats pratiques; elle a bien mieux à offrir. Elle détermine

le sort de l'âme. Son action s'étend au-delà de la vie; elle n'est pas rivée à la vie.

Platon intériorise les valeurs philosophiques; entre la philosophie et l'âme, il existe pour lui un lien indestructible. Il semble que ce soit la mission de la philosophie de délivrer l'homme de cette vie, telle qu'elle se passe entre lui et ses semblables, de le préparer à des formes d'existence plus élevées, situées sur le plan psychique et spirituel, de conduire son âme vers l'immortalité. Et cependant il y a dans l'esprit de Platon quelque chose qui le ramène toujours à cette vie. Il veut agir et construire. Il veut régner. Les philosophes doivent être rois. Il est législateur. Et cette tendance politique est en lui quelque chose de tout à fait primordial, qui se rattache à son attitude philosophique d'une façon tout à fait immédiate.

En partant du personnage de Socrate, tel qu'il se présente d'abord, il n'y a pas de distinction à établir entre connaître et agir sur la vie. Socrate enseigne à connaître les valeurs; il incite l'homme à croire à des valeurs indéfectibles. Ces valeurs sont censées alors agir immédiatement dans la vie humaine. L'homme devient meilleur, et ce qu'il fait correspond aux valeurs qu'il a reconnues. Mais dès que se posait la question de l'action réelle que pouvait avoir l'enseignement de Socrate, elle devait être examinée, d'une part, du point de vue de l'homme comme tel, de l'âme de cet homme, et de l'autre, du point de vue de l'action pratique qu'allait avoir cet homme dans la vie. La réponse à la première question se borne à ramener toutes les valeurs à celle qu'a l'âme par elle-même. La vraie connaissance des valeurs ne mène pas à tel ou tel résultat qu'on pourrait établir, par exemple dans la vie civique, mais elle trouve sa justification comme telle dans l'émendation, l'éclaircissement de l'âme.

Mais une réponse de ce genre ne saurait satisfaire le politicien. Il exige une tout autre attitude d'esprit. Il demande qu'on en revienne à la réalité empirique, qu'on connaisse les hommes et la vie, qu'on soit au courant des conditions dans lesquelles vivent les hommes dans l'état social de leurs besoins, de leurs genres d'activité. Socrate qui croyait aux valeurs indéfectibles, sera, dans ce cas, aussi, le guide; on parle en son nom. L'éducateur Socrate devient législateur. Mais il faut d'abord chercher les moyens de réaliser les valeurs dans la vie des hommes. Et pour cela, il faut une anthropologie fondée sur l'analyse de la nature de l'homme.

Ainsi posée, la question anthropologique est en dehors

de la voie philosophique; elle ne peut être comprise en partant simplement de l'expérience philosophique. Le philosophe vit en pensant : il vit de son amour. Dans sa nostalgie vers la contemplation des Idées, il se sent entravé par le corps. Mais cette tension entre l'âme et le corps, entre le monde de l'esprit et celui des sens, telle qu'elle est ressentie dans l'expérience philosophique de l'âme, et telle qu'elle trouve une dernière interprétation dans le mythe, n'a, de par sa nature et de par son genre, rien de commun avec une constatation d'ordre purement scientifique, obtenue sur le domaine empirique par l'analyse. L'expérience philosophique ne porte jamais sur une question de fait. Quant aux constatations faites sur le domaine de l'existence empirique et concrète de l'homme, elles ne peuvent avoir une signification par elles-mêmes; elles servent de fondement et de point de départ à une action pratique sur les hommes.

Or, Platon établit comme une donnée indiscutable qu'il est possible d'agir sur la vie humaine en partant de connaissances purement scientifiques. L'art de guérir en est l'exemple classique. Il s'agirait ensuite de savoir si, en partant de connaissances psychologiques, on pourrait de même agir sur l'âme. Cela aussi semble ne laisser subsister aucun doute. L'âme serait donc traitée ici par une complète analogie avec le corps. Dans les deux cas, il s'agit d'une donnée que je trouve devant moi et sur laquelle je dois agir. Je ne suis pas le corps. Ce n'est pas en quelque sorte mon corps personnel, c'est quelque chose de corporel que je constate et sur quoi je cherche à agir. De même, dans ce sens, l'âme est quelque chose d'impersonnel. Ou plutôt, si on la considère du point de vue de l'expérience philosophique, et qu'il faille recourir au mythe pour l'interpréter, c'est une donnée supra-personnelle. L'homme se sentira responsable de son âme; il veillera à ce qu'elle progresse, tout comme il entretient son corps et en prend soin. Il traite son âme ou la fait traiter. Ce procédé thérapeutique peut ou bien préparer l'âme à la connaissance, ce qui du point de vue du philosophe est alors la thérapie par excellence, ou bien il peut servir aux buts du législateur. Bien qu'il y ait entre l'âme et le corps une différence fondamentale du point de vue de la valeur, cela n'empêche pas que l'une et l'autre soient à titre égal, traitées comme des données. Le corps suit des lois qui lui sont propres et que je ne connais pas d'emblée; il est malade sans que j'y sois pour rien; il guérit grâce à des interventions qui échappent à ma volonté et qui me sont prescrites en vertu de connaissances relatives à la créature

de la nature qu'est le corps. Tout cela vaut aussi, de façon correspondante, pour l'âme.

Cette façon de considérer l'âme d'un point de vue général, comme une donnée, joue un rôle décisif dans la conception anthropologique qui sert de fondement à la politique platonicienne. L'âme qu'il trouve ainsi devant lui fournit au politicien les matériaux de sa construction. En même temps, il a affaire — l'expérience le lui apprend — à des âmes d'ordre différent. Le législateur doit tenir compte de ces différences et mesurer la capacité respective de ces âmes. De même qu'il y a des corps plus ou moins capables ou doués pour telle activité déterminée, il y a dans l'âme des aptitudes qu'il s'agit de connaître pour pouvoir décider à quoi il faut l'employer.

Toute faculté de l'âme caractérisant tel ou tel type d'homme le destine à un mode de vie particulier. On est voué à mener telle ou telle vie. L'âme est un sort. Dans ce sens, il n'y a, à vrai dire, pas de : « Je veux », mais seulement une façon de vivre correspondant à un certain naturel, et qui, dès l'abord, est fondée sur l'acceptation de cette disposition particulière comme un fait. Cette façon de vivre doit être prescrite à l'homme et les prescriptions données doivent être fondées sur la prépondérance de l'une ou de l'autre région de l'âme, sur un dynamisme de l'âme, conçu tout à fait impersonnellement et dans lequel s'exprime la qualité particulière à un certain type d'âme. L'éducation, vue sous cet angle, apparaît comme le moyen de donner un sens à des types de constitution psychique, et la législation, comme l'achèvement de ce que poursuit chaque vie particulière, grâce à la mise en valeur des dispositions de l'âme dans une fonction qui leur corresponde.

L'homme est caractérisé par la constitution de son âme, par des ensembles qui se reproduisent d'après certains types de structure, et qui, dans sa vie, apparaissent comme des groupements, comme des classements de valeurs. Ceux-ci trouvent leur place dans des ensembles généraux de valeur, sur les domaines politique et social, de sorte que, d'une part, chacune de ces dispositions à créer des valeurs devienne une valeur sociale et politique, et que, d'autre part, l'ensemble social et politique rende justice à chaque disposition typiquement humaine, en intégrant un type d'homme donné dans la structure de l'édifice collectif.

Mais le sens de justice du législateur ne s'étend pas seulement à l'âme. Le législateur a affaire avec « l'homme », avec la créature vivante : homme, dans sa constitution psycho-physique. Pour lui, le corps aussi, est une donnée sur laquelle il faut légiférer, une donnée à laquelle il faut faire droit comme telle, et qu'il faut ranger à la place qui lui revient dans la structure d'ensemble que forme l'unité vivante : homme, c'est-à-dire dans la hiérarchie de valeurs qu'implique la nature de l'homme. Le législateur doit prendre la responsabilité de l'homme tout entier.

Ce sentiment de responsabilité, propre au législateur, caractérise Platon, l'homme politique qu'il y a en Platon. Sa sollicitude s'adresse de la même façon à chaque donnée humaine. Chacune d'elle acquiert, grâce à lui, un sens. Alors que le philosophe de la vie philosophique est « injuste », sciemment injuste, vis-à-vis du corps qu'il n'éprouve que comme une entrave, le législateur considère l'homme, en tant que donnée psychophysique en tant que créature de la nature, appartenant à son espèce et ayant sa place dans la hiérarchie des êtres; il donne une signification positive au complexe âme et corps.

Le philosophe et l'homme moyen.

Le philosophe est un type d'homme achevé en lui-même, l'homme idéal, dans lequel, comme dans une âme d'une qualité particulière, s'expriment selon une graduation parfaite, la structure psychique, la hiérarchie des différentes régions de l'âme. Toujours conscient de son âme, il est celui qui s'adonne à la contemplation, l'intuitif, le vigilant, l'homme qui domine la vie, l'homme libre. Du fond sombre de l'inconscient, il est arrivé à une conscience lucide des choses; l'obscur est devenu clair pour lui. Ce type d'homme, formé par un travail intérieur, n'a pas besoin en lui-même de justification. La nature philosophique, le don de philosopher s'emparant de l'âme tout entière et, apparaissant en même temps chez l'homme comme une disposition particulière de l'âme, trouvent en eux-mêmes leur raison d'être.

Mais à côté de l'homme philosophique, il y a l'homme non philosophique, l'homme ordinaire, l'homme moyen, encore qu'en dernière ligne ce type d'homme soit envisagé, lui aussi, du point de vue de l'homme philosophique. En ce sens, les limites de l'homme moyen signifient qu'il s'est enfermé en lui-même, excluant l'homme idéal, de même que l'homme moyen est, pour le philosophe, ce qu'il doit dépasser en lui. Le philosophe maîtrise en lui la vie instinctive de son subconscient, les carences de son intuition, toute la confusion pleine de contradictions à laquelle est en proie l'homme non encore éveillé à la vie et qui la passe dans un état de rêve ou d'engourdissement.

Ainsi donc, il y a deux types d'homme, l'homme philosophique et l'homme non philosophique, l'homme qui vit par l'esprit et celui qui vit par les sens. L'essor vers la contemplation des Idées est ce qui caractérise le type de l'homme philosophique vivant par l'esprit de même que ce qui distingue l'homme vivant par les sens, c'est qu'il s'installe dans la vision sensible des choses et dans le

provisoire. Chez cet homme, comme chez l'homme philosophique, et en constante opposition à lui, s'avère vis-à-vis des choses et de la vie une attitude d'esprit que l'on retrouve en toute occasion. Prépondérance du corporel sur le spirituel, assignation de buts pratiques et égoïstes, attachement à la matière : tout cela réuni dans la conception d'un mode de vie, d'une façon typique d'être tout bonnement homme, que caractérisent des notions, des évaluations, des interprétations bien définies. De pareilles gens voient, agissent, vivent d'une certaine manière. Ils sont réellement autres que les hommes philosophiques; les organes de leur âme fonctionnent différemment; ils représentent, parmi les créatures de la nature, une espèce bien définie : l'homme sensuel.

Et cependant, si, du point de vue purement philosophique, cet homme sensuel apparaît comme ce qu'il faut dépasser par définition, le matériel humain, avec lequel a affaire le législateur et qu'il doit mener vers sa destination, est composé d'hommes moyens de ce genre. Du point de vue du législateur, cet homme doit être accepté comme tel; à la différence de l'homme philosophique, qui porte en lui-même sa signification, l'homme moyen la reçoit du fait d'être intégré par le législateur dans le tout politique. Certes l'homme philosophique apporte, lui aussi, son concours à l'œuvre sociale. Mais en tant que philosophe, il échappe aux conditions qu'impose la vie, tandis que chez les autres, les hommes non philosophiques, ce sont précisément ces conditions qui arrivent à trouver leur expression adéquate dans l'organisation politique et sociale, alors qu'eux-mêmes trouvent dans ce tout leur raison d'être, le sens de leurs dispositions particulières, mises au service de la société.

Fusion des mythes cosmique et politique.

Le législateur est déterminé dans sa tâche par une idée, l'idée de la justice. Il est philosophe. C'est Socrate qui prend la parole dans la *République*. Mais en tant que législateur, il n'est plus le philosophe qui cherche sa propre voie. Dans ses discours, il se met avant tout à la place des autres et non à la sienne; il ne parle pas en partant de lui-même. Sans faillir au principe de justice, il peut ainsi donner aux philosophes la première place dans son organisation sociale et politique. Le philosophe réalise en lui une structure particulière d'âme, il représente en quelque sorte la plus haute valeur anthropologique, et en vertu

de ce rapport de valeurs, il peut prétendre à la supériorité sur les autres êtres, moins parfaits que lui. D'ailleurs, devenu conscient de la vie et des choses, à force de penser et de méditer, et grâce à son intuition, le philosophe est tout désigné pour prendre en main les affaires de l'État.

Mais tout cela ne concerne pas ce qu'il y a d'essentiel dans la vie même du philosophe. On peut même dire que cela s'y oppose toujours de quelque façon, et que les préoccupations politiques sont en dehors de la voie philosophique. Certes, le philosophe de la vie philosophique est toujours présent dans la *République;* il insiste sur ses valeurs et le législateur les accepte. Mais en même temps, le législateur établit sa hiérarchie de valeurs à lui, en assignant au philosophe son rôle dans la vie de l'État et en utilisant la disposition à la philosophie, au même titre que toutes les autres, pour le bien du Tout politique, alors que la tendance à philosopher se suffit à elle-même.

C'est aussi pourquoi l'attitude anthropologique du législateur-philosophe est autre que celle du philosophe de la vie philosophique. L'âme n'est plus pour lui une donnée qu'il puisse éprouver d'une façon immédiate en philosophant, c'est un être d'espèce atteint par déduction, un être dont il cherche à déterminer la nature et auquel il applique les méthodes développées en voyant fonctionner l'État. L'homme vu à travers un pareil ensemble de motifs n'est pas l'homme tel qu'il s'éprouve lui-même, lorsque, mû par sa nostalgie, et soucieux de son âme, il cherche sa voie; il n'est pas l'homme pour qui l'âme est une fin dernière, et la pure contemplation des Idées, le but de sa route. Cet homme est l'homme, tel qu'il se représente à lui-même, lorsqu'il se compare à d'autres êtres et cherche à se reconnaître sous les traits de telle créature particulière. Il est l'homme de telle nature, qui dans la hiérarchie sociale occupe une place correspondante à ses dispositions; non l'homme dont l'âme au cours de l'expérience philosophique devient une donnée vécue, cohérente et déterminée par rapport à elle-même, mais l'homme dont l'âme est composée de parties différentes entre lesquelles il doit établir l'ordre et la concorde, après avoir bien désigné à chacune d'elles les fonctions qui lui sont propres. L'homme ainsi déterminé a besoin d'être intégré à sa place dans un tout cosmique ordonné, il a besoin qu'on lui assigne un moment déterminé dans l'histoire.

Ce que nous venons de dire est essentiel pour comprendre le *Timée* dont les développements mythiques sont, dès l'abord, déterminés par l'angle politique sous lequel la question est posée. La tâche consiste à situer la république

platonicienne dans l'histoire et dans le monde, à rendre l'état conçu par la pensée pour ainsi dire visible en l'intégrant dans l'ensemble du monde. L'image de l'État dès qu'on se la représente comme une chose réalisée a besoin d'être située dans le temps et dans l'espace. Si la république restait purement fictive, elle ne pourrait être nulle part, elle ne pourrait pas exister. Sous une forme qui la rend présente et concrète, la république imaginaire doit se trouver quelque part dans le monde et à un moment donné de l'histoire, c'est-à-dire que son existence doit être fixée de quelque façon, et cela par rapport à ce qui se passe dans l'ensemble du cosmos.

C'est ainsi que, dès l'abord, le mythe du *Timée* est une réponse à une question posée d'une façon précise. Ses développements, fondés sur une philosophie de la nature, sont conditionnés par une idée politique, définie au préalable. Ce rapport, entre le mythe et une donnée politique et sociale déterminée, a une grande importance, dès qu'il s'agit de concevoir l'homme dans sa relation avec l'univers. La voie tracée à l'avance semble toujours passer par les étapes suivantes : Monde, espèce, homme, cet homme-ci appartenant à telle époque historique, à tel pays. C'est d'ailleurs aussi la voie, telle qu'elle est tracée, dès le début, dans le *Timée*. Mais ici le point de départ pour poser le problème est, de fait, l'Athénien, qui devient l'objet de tous les développements ultérieurs. La question posée du point de vue historique, acquiert ainsi une dignité philosophique; elle s'universalise. Il s'agit de l'histoire du monde, menée jusqu'à la création d'une donnée historique et politique déterminée; la philosophie de la nature est traitée par rapport à un problème de philosophie de l'histoire.

Et par là se prépare, en faveur de l'homme, un glissement dans la hiérarchie des valeurs dont le résultat ne se fera d'ailleurs sentir que beaucoup plus tard. Ce glissement n'est pas fondé dans le schème cosmique comme tel, où il ne pourrait trouver une justification. La situation de l'homme dans le cosmos ne justifie en rien la justification qu'il se donne à lui-même. Le déplacement de valeur en faveur de l'homme est fondé dans la façon même de poser le problème. La solution du problème cosmique n'est pas ici une fin dernière, ce n'est pas le plus haut sommet à atteindre; elle dépend d'un autre problème : celui de cet homme déterminé, situé dans telles ou telles conditions historiques et politiques : un problème dont la solution ne peut également pas être considérée comme une fin dernière, comme un point culminant, mais dont la

signification propre est décrétée, dès le départ, comme liée à l'idée politique.

C'est ainsi que dans le *Timée*, il s'agit au fond d'un mythe politique. Il en est du législateur et de son œuvre comme du philosophe de la vie philosophique et de l'expérience qu'il fait de son âme. Il cherche à lui donner un fond mythique, il suppute les possibilités de la projeter sur le plan mythique. Mais, ce qui reste solidement établi, c'est, d'une part l'acte même de philosopher, de l'autre, l'activité politique légiférante. A côté de ces deux fonctions essentielles, il y a le vaste domaine de la spéculation mythique, qui ne peut acquérir de signification propre que par rapport à l'une d'entre elles. A l'avant-plan, il y a le philosophe qui mène une vie philosophique et le législateur qui cherche à agir sur le domaine politique.

Toutefois la relation de ces deux types d'homme à la pensée mythique est tout à fait différente. Le mythe du *Timée* n'est pas l'interprétation d'une expérience personnelle par laquelle auraient passé un Socrate ou un Platon. Il ne s'agit plus de l'homme incarnant sous une forme mythique la nostalgie de l'âme, de l'homme représentant l'expérience philosophique de l'âme par rapport à lui-même, de l'homme qui tend à se détacher de son corps, mais bien de l'homme, tel qu'il apparaît au législateur, de l'homme qui est à la fois âme et corps, de la créature psycho-physique; homme dont les fonctions différentes méritent les mêmes égards. Cela n'exclut pas que les deux motifs puissent marcher de pair, comme cela se produira de plus en plus par la suite. Le mythe de l'homme éprouvant son âme devient alors un mythe humain universel, une histoire mythique de l'humanité. Il y a là un élément qui permettra à la représentation platonicienne de l'homme mythique d'arriver à l'achèvement, un élément qui assure à cette conception de l'homme son extraordinaire efficacité, mais qui en même temps fait reculer au second plan la signification primordiale du mythe platonicien et qui mène à tous les problèmes qu'engendre l'attitude mythique.

Les deux types anthropologiques.

Les conceptions anthropologiques de Platon sont, dès l'abord, déterminées par des attitudes qui en quelque sorte dépassent l'homme. Dans ce sens, l'homme n'est pas du tout pour lui une simple donnée. Le problème humain ne se pose pas pour Platon en partant de l'homme comme

tel. Il pose le problème de l'homme, en partant, d'une part, de l'âme, de l'expérience que l'homme fait de son âme en philosophant, et de l'autre, de l'Etat, des buts poursuivis par le législateur.

De ces deux attitudes naissent des types anthropologiques différents. Dans l'expérience philosophique, l'âme s'éprouve elle-même; elle aspire à une existence purement spirituelle et psychique. Le corps apparaît alors comme une entrave, un obstacle. Le schème âme-et-corps obtient par là un sens qui n'est pas tout simplement fondé dans le fait psycho-physique comme tel. Dès l'abord, il s'agit d'un rapport dynamique qui n'existe que s'il est vécu. Il vaudrait mieux ne pas parler ici de deux données objectives que l'on peut constater comme telles, mais d'un mode de vie sensuel et d'un mode de vie spirituel et psychique, ou encore d'une attitude déterminée par le corps, les sens, les instincts, et d'une autre, déterminée par l'esprit et par l'âme. Deux comportements que l'on peut représenter comme incarnés dans deux types d'homme : l'homme sensuel et pratique, et l'homme philosophique. L'âme s'élève d'un mode de vie dans l'autre et le mythe sert à interpréter l'essor pris par l'homme et les obstacles qu'il rencontre. La nostalgie, l'amour, le procès d'épuration sont ici l'essentiel, et non simplement les données psycho-physiques que l'on se bornerait à constater comme telles.

Tout autre est le point de vue du législateur-philosophe. Il considère l'homme de l'extérieur, comme une unité vitale donnée dont il peut constater les traits caractéristiques, comme un fait psycho-physique. A ses yeux, l'homme est une donnée générale. Il analyse l'humain. Certes, pour lui aussi, l'âme est la valeur la plus haute. Mais au fond, il ne s'agit à vrai dire que d'une relation de valeurs. La vraie valeur est cet homme entier, cette unité vitale humaine, sous laquelle à présent toute donnée humaine doit être rangée à l'échelon qui lui revient. Il y a dans l'âme des organes opérant différentes fonctions, autrement dit l'âme se compose en quelque sorte de plusieurs âmes. Ce qu'il faut réaliser, c'est une espèce d'organisation à la fois corporelle et spirituelle. Lorsque le philosophe éprouve son âme, elle est pour lui quelque chose d'immédiatement donné, l'objet de sa nostalgie, de son amour. Ici, par contre, l'âme est un élément qu'il faut en quelque sorte comprendre d'abord par rapport à l'image d'ensemble qu'on se fait de la communauté, ou qu'il faut interpréter en la situant dans l'ensemble général de la nature, dans la relation la plus étroite avec le corps.

La dualité de la conception anthropologique chez Pla-

ton est elle-même un des motifs qui ont agi d'une façon déterminante sur tout le développement ultérieur de l'esprit. D'une part : l'homme conçu comme une âme qui se cherche. Cette façon de comprendre l'âme n'exige nullement dès l'abord une interprétation cosmique. On ne saurait l'intégrer dans le schème cosmique. L'expérience que fait le philosophe de son âme est quelque chose de fondé en soi. L'âme cherche la voie qui lui permettra de jouir d'elle-même sans mélange, dans la contemplation spirituelle. Toutes les interprétations cosmiques ne sont que des projections de cette expérience de l'âme, l'indication d'une voie qui mènerait au-delà des conditions données de la vie. Elles n'ont rien de définitif, de valable en soi, rien de fondamental.

D'autre part : l'homme conçu comme un être physique, l'homme rangé dans des ensembles de nature cosmique ou politique dont il dépend. Cet homme doit être conçu d'après sa nature propre, ou, ce qui est plus important encore, d'après ses différentes fonctions. Ce qui prévaut ici, ce n'est pas sa nostalgie, ce n'est pas son Éros. C'est ce qu'il est. Cela ne veut pas dire que cet homme doive être pris seulement tel qu'il est; il doit être éduqué, traité d'une certaine façon, rangé dans un ensemble social, mais tout cela en partant de ses caractères particuliers, en faisant état des dispositions qu'il montre. L'âme humaine n'a pas ici pour fonction simplement de réfléchir sur elle-même, mais elle a un rôle à jouer dans l'ensemble de la vie; elle a des devoirs vis-à-vis de l'unité vitale à laquelle elle appartient; elle a sa place désignée dans un organisme. Ce que cherche ici cette âme, ce n'est pas la délivrance, c'est la justice. Elle est liée à la vie par les fonctions qu'elle doit y remplir. Elle a des devoirs à accomplir ici; elle est responsable devant la vie. Elle est la gardienne de la vie; elle règne. Elle est une nature parmi d'autres, une valeur relative, déterminée par ce qui est au-dessus et au-dessous d'elle. Elle est caractérisée par l'unité vitale qui lui est assignée. Certes cela n'empêche pas qu'elle conserve la valeur qu'elle avait par elle-même originellement. C'est même contre son gré qu'elle entre dans l'unité vitale qu'on lui assigne. Mais cette valeur qui est propre à l'âme ne se laisse nullement exprimer d'une façon cosmique et génétique. L'expérience originelle que le philosophe fait de l'âme ne se retrouve toujours qu'imparfaitement dans cette conception du monde.

Et le problème qui restera posé aux générations ultérieures sera de savoir comment unir les deux : d'une part, la formation de conceptions cosmiques selon un classe-

ment hiérarchique comprenant toutes les « natures », d'autre part, la valeur propre de l'âme, telle que l'éprouve le philosophe, lorsqu'il se concentre sur elle. Tels sont les deux grands thèmes fournis à la méditation anthropologique et qui y joueront par la suite un rôle décisif.

L'âme, telle qu'elle apparaît dans l'expérience philosophique, n'est rien de cosmique. Elle suit sa voie qui mène à la contemplation des Idées. Tout ici ressortit à l'âme, tout se déroule à l'intérieur de la même unité psychique idéelle, qui se suffit à elle-même et dans laquelle l'âme et l'Idée forment un ensemble indissoluble : non pas un monde des Idées dépourvu d'âme, non pas une âme dépourvue d'Idées, mais âme-et-Idée constamment conçues en fonction l'une de l'autre, comme éléments d'un même ensemble d'expériences. Au regard de cela, toute représentation du monde n'est plus qu'interprétation, que mythe.

Mais à d'autres moments, c'est l'homme lui-même qui se présente de nouveau comme une donnée positive, comme une unité psycho-physique, comme une créature de la nature. En ce sens, il n'a qu'une valeur relative, à l'intérieur de l'ensemble général de la nature; il a sa place à l'intérieur du cosmos. L'âme dans sa contemplation des Idées n'a pas besoin du monde. Mais l'homme ne peut exister en dehors du monde. De par son existence et de par sa nature, il est relatif à un tout mondial. Ce motif est développé et mené systématiquement jusqu'à l'achèvement, par Aristote. Quant au motif de l'âme, il est repris par les néo-platoniciens et finalement par saint Augustin. Les deux motifs : le motif de l'homme créature de la nature et celui de l'âme, déterminent ensuite, au Moyen Age, la sphère de la pensée chrétienne.

Personnages post-socratiques.

Le personnage de Socrate, tel que Platon n'a cessé de l'élaborer et de le transformer, représente, par rapport à la philosophie, un ensemble de possibilités qu'on ne saurait exprimer sous une forme unique, mais qui, d'autre part, trouve une limite dans la manière socratique. Ceci est pensé à la façon de Socrate, cela, par contre, ne l'est pas. Il aurait dit ceci, mais non cela. La personnalité de Socrate ne se prête pas à une expression philosophique définitive et achevée en elle-même. D'autre part, le personnage de Socrate n'épuise pas les possibilités de la philosophie platonicienne. En partant d'une certaine attitude philosophique, telle qu'elle se présente précisément sous une forme

typique chez le personnage de Socrate, certains problèmes que pose Platon ne sauraient être résolus. Socrate est tout tendu vers la contemplation des Idées. Il a le souci de son âme; il forme des élèves qui l'accompagnent sur le chemin philosophique, il peut aussi projeter un État conçu selon l'Idée de la Justice et dans lequel il sera possible au philosophe de vivre. Mais il ne saurait aller plus loin sans renoncer précisément à cette attitude philosophique fondamentale. Ou s'il voulait aller plus loin, il poserait forcément les jalons d'une route qui mènerait à la formation d'un type philosophique nouveau, à une transformation de l'attitude mentale en général.

La nécessité de former de nouveaux types de penseurs ressort du conflit entre le philosophe et le politicien qui n'a pu trouver de solution chez Platon. D'une part : la pensée philosophique se détournant de tout ce qui est donné de façon concrète (« ne pas voir ce qui est le plus proche » *(Théétète)*, ignorer les « qualités » (*Lettres*, VII)). D'autre part, le besoin de puissance du politicien. Arriver à ses fins. Régner. La formule : les philosophes doivent être rois. Les philosophes doivent gouverner. Mais en disant cela, on s'est donné une tâche, bien plutôt qu'une solution. Et de plus, cette solution, ainsi qu'il ressort de toute la pensée de Platon, ne peut être trouvée qu'en se représentant un homme qui lui corresponde. Or, à l'intérieur de la pensée et de l'expérience de Socrate, cela n'est pas possible. Socrate ne peut être fait « roi ». Aussi se crée-t-il trois autres types d'homme, chez lesquels les attitudes philosophique et politique doivent, sous une forme ou l'autre, s'harmoniser : 1 : *Timée*. 2 : *l'Etranger*. 3 : *l'Athénien*.

Timée. — Critias, Hermocrate, rompus aux affaires de l'État. (20 *a*, *b*.) Politiciens philosophes. (19 *c*.) Timée : homme d'État et astronome. (27 *a*, voir aussi : 20 *a*.) Timée-Critias : nouveau type d'homme qui se distingue autant de l'homme philosophant à la façon de Socrate que du législateur socratique. L'expérience pratique qu'il a de la politique le met en état de concrétiser l'image platonicienne de l'État ; de même que sa formation intellectuelle, fondée sur la philosophie de la nature et l'histoire, lui permet de situer l'État dans le cours général des choses. Hommes qui, jouant un rôle dans la vie politique, s'intéressent en même temps à la philosophie et à l'histoire, et dont la pensée s'oriente vers le devenir et l'hypothèse (29 *c*, *d*.) Cette mutation de types est nécessaire pour transformer l'idée de l'État en réalité. C'est une chose que ne peuvent faire que des hommes d'État rompus à la pratique. (Voir : 19 *c*.) Socrate reste le représentant de la pure idée de l'État. Son activité qui tend à s'exercer sur la vie humaine s'achève dans le projet d'une organisation sociale, modelée sur des points de vue de valeur. Il est le représentant de la « Justice ». L'activité d'un homme d'État ne se laisse pas intégrer comme telle dans le personnage de Socrate, sans le détruire.

L'Étranger. (Le Sophiste, Le Politique.) — Le dialecticien autoritaire dont toute la pensée converge vers l'art de commander. Type d'homme réunissant le dialecticien éprouvé et l'homme

d'État calculateur. Il va droit au but sans s'égarer. Il n'a pas besoin d'une communauté de concurrents. Il aime diviser et subdiviser. Il apprend à ses élèves à penser en dialecticiens. Il développe en eux l'énergie de la pensée et de la volonté. Penser est pour lui une façon d'exercer sa puissance sur les choses. Il veut pouvoir agir en toute indépendance suivant la situation donnée. C'est un médecin dont on suit les prescriptions à la lettre et qui exige qu'on ait en lui la confiance la plus absolue.

Ce personnage n'a plus rien de la spontanéité, de ce don qu'a Socrate de se fier à son propre mouvement, de s'attarder à une pensée; il n'a plus rien du non-savoir de Socrate. Très instructive est la comparaison avec le *Théétète*, dans lequel le type pur de Socrate dans son détachement du monde, dans l'accent qu'il met sur la valeur en soi de la méditation, est de nouveau représenté. Mais s'il l'est, c'est pour faire ressortir ce qu'il y a d'inachevé dans la pensée socratique, c'est pour montrer les bornes de la maïeutique et préparer l'avènement d'un autre type philosophique : *l'Étranger*, qui reprend la conversation avec Théétète et la continue ensuite avec le jeune Socrate.

Théétète. — Socrate n'a pas de philosophie particulière à offrir. Il insiste sur le point de vue maïeutique. Toute la pensée de l'Étranger, par contre, tend vers des résultats précis. (Voir dans le *Théétète*, le portrait du *philosophe*.) Il muse. Se rend ridicule sur le marché. Son âme demeure ailleurs. Il est maladroit dans ses gestes, inadapté à la vie quotidienne. Ressemblance avec Dieu. L'Étranger, par contre, ne perd rien de vue; il vient à bout de tout, embrasse tout d'un coup d'œil. Grâce à sa méthode dialectique, il s'empare de chaque détail, met chaque chose à sa place et la mène à bien. Il domine les choses et les gens. Son esprit est orienté vers la réalité qu'il maîtrise par la pensée et la volonté. Socrate ne cesse d'insister sur les difficultés qui se présentent. L'Étranger est l'homme des résultats obtenus, de la recherche et de la discipline scientifiques, poursuivies en vue d'atteindre un but défini.

Dominer, ordonner, posséder les données qui se présentent, souveraineté dialectique, tels sont les traits caractéristiques de l'Étranger, du philosophe qui ne va pas à la recherche de la vérité avec ses disciples, qui ne pratique pas la maïeutique, mais qui use de sa méthode avec maîtrise. Il n'est pas une personnalité philosophique du genre de Socrate. Il ne philosophe pas pour lui-même, pour l'amour de son âme. Philosophie sans âme, où tout le rapport avec l'Idée se transforme et où la contemplation des Idées qu'on ne saurait concevoir sinon en relation avec une âme pleine de nostalgie, sans laquelle elle perdrait son vrai sens, n'est plus qu'une des théories philosophiques possible, et qu'il faut traiter comme telle.

Ce type d'homme est tantôt philosophe, tantôt homme d'État. L'un et l'autre recherchent le pouvoir. Ce sont des esprits qui aiment à classer et combiner. Ils dominent et règlent l'ensemble des choses. Leur pensée et leur pouvoir de créer sont tout entiers tendus vers la domination des données objectives; ils se com-

plètent l'un l'autre. Exemple du tissage qui illustre à la fois le procédé dialectique et l'exercice du pouvoir politique. (Voir : *Le Politique*, 279 *b*, 311 *b*, *c*, etc.) En même temps, importance donnée à la valeur propre du procédé dialectique. (*Ibid.*, 286 *d*, *e*; 287 *a*. Voir aussi : *Le Sophiste*, 255.) L'homme d'État : un dialecticien créateur, un technicien dialectique. L'ordonnance harmonieuse de l'ensemble ne peut être réglée une fois pour toutes. C'est une harmonie qui se crée peu à peu dans l'action. (Voir : *Le Politique*, 305 *d*, *e*.) La tâche consiste à déterminer d'un cas à l'autre ce qui est approprié aux circonstances.

C'est ainsi que l'Étranger est le type de l'homme dont la volonté est disciplinée par la logique. Du point de vue politique, il représente sous une forme plus évoluée, le type du législateur, tel que le personnifie Socrate dans la *République*. Le philosophe (Socrate) qui conçoit un État n'est pas un chef. C'est un maître. Par contre, les philosophes appelés à veiller sur un État, ne sont pas des créateurs. Ils n'interviennent pas dans la structure actuelle de l'Etat. Ils sont eux-mêmes, à leur tour, objets de législation. Entre les deux, il y a la loi. Mais à présent se trouvent réunis à la fois l'activité créatrice en fait de politique et l'exercice effectif du pouvoir. Il s'agit donc de faire tomber la barrière de séparation qu'est la loi. Socrate ne peut le faire. De même que dans le *Timée* et dans le *Critias*, il laisse ici la parole aux autres. Ce qui ne veut pas dire que Platon s'identifie dorénavant à l'Étranger ou à Timée, mais seulement que le propre de la pensée de Platon est de philosopher en partant de certaines attitudes typiques parmi lesquelles celle de Socrate conserve toute sa valeur vitale et reste incomparable.

L'Athénien. (Les Lois.) — Dernière incarnation du type du législateur. Ce qui importe avant tout, ce ne sont plus les définitions exactes de la nature et de la valeur des choses, mais bien la technique même des lois, l'expérience orientée vers la réalité humaine et historique et procédant toujours avec prudence. (*Les Lois*, I, 696 *a* entre autres.) Le législateur ne commence pas par acquérir des connaissances pour enseigner ensuite aux gens à penser et à agir en conséquence; il a pour but dès l'abord d'agir sur la réalité humaine; l'attitude du législateur vis-à-vis des hommes a un caractère tout particulier; sa pensée et sa volonté doivent être tendues vers un but unique, celui poursuivi par l'État. (Voir : XII, 951 *b*, *c*.) Il devra donc connaître les voies par lesquelles il pourra y parvenir et quelles sont les lois qui l'en approchent ou l'en éloignent et les personnes dont les conseils peuvent être utiles.

Mais l'Athénien n'est pas seulement législateur. Il est en quelque sorte un Socrate, qui, vis-à-vis de lui-même, se situerait dans le passé, qui aurait pour ainsi dire pris congé de lui-même. Les expériences qu'il a faites, les épreuves par lesquelles il a passé sont trop nombreuses pour qu'il puisse, en tant que législateur, les communiquer à ses auditeurs. Telle l'âme du philosophe dans la *République*, son âme demeure ailleurs. Et cela, les hommes qui demeurent sur terre ne peuvent le comprendre. Ils ne savent rien des choses par lesquelles a passé un Athénien

dans un monde qui n'est pas le leur, dans lequel ils ne se sentent pas chez eux. Il lui arrive d'en parler, mais en glissant, et sans s'y arrêter. Le tout lui apparaît alors comme un jeu (VII, 803 *c*) et les gens avec lesquels il a affaire en tant que législateur, lui font l'effet de méprisables créatures. (VII, 804 *b* et aussi XI, 937 *d*.) Ses auditeurs alors ne peuvent plus le comprendre. Ils ne savent pas qu'il parle, en partant d'une vision des choses, à travers laquelle tout le genre humain, avec tous ses soucis, se perd dans le lointain. Car, à tout bien considérer, tout cela n'est pas là pour les hommes, mais bien en vue du Tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse et pleine, selon les lois de l'existence universelle. (X, 903 *b*.) [Voir : WILAMOVICZ, *Platon*, 2, A, p. 700.]

Il faudrait citer ici encore le Socrate du *Philèbe*. Ce Socrate n'est plus une personnalité vivante. Il ne parle plus, en partant de sa propre expérience philosophique. Il n'a plus cette souveraineté secrète. Il est irénique. Souplesse. Classement par degrés. Le meilleur, le moins bon. Table des biens. La philosophie n'est plus l'acte de philosopher, n'est plus une expérience philosophique totale, qui ne se comprend qu'en partant de l'âme. Le philosophe ne s'isole plus en lui-même pour atteindre à la spiritualité pure. Il est dans la vie. Il peut « retrouver chaque jour le chemin qui le ramène chez lui ». (*Philèbe*, 62 *b*.) Il ne ressemble pas non plus au dialecticien doué pour le pouvoir. Son esprit modéré sait mettre chaque chose à sa place, reconnaît les différents degrés de valeur, etc.

En partant de là, on peut se représenter les différents types anthropologiques de Platon en les reliant à certaines attitudes philosophiques. 1. *Le philosophe préoccupé de son âme.* Socrate le philosophe de la vie de l'âme. Mythe de l'âme. 2. *L'homme créature de la nature* ressortissant à des espèces variées et qu'il faut déterminer socialement. Socrate législateur. L'homme normal. 3. *L'homme d'État, dialecticien :* l'Étranger. L'homme conçu d'après ses fonctions dans le Tout social, d'après les qualités qui le rendent apte à la vie civique. Tandis que dans la *République* le point de départ est la conception de dispositions naturelles, typiques, classées par espèces et qu'il s'agit d'accorder, dans *le Politique*, ce qui prévaut c'est l'accord. La vie sociale et politique est dès l'abord comprise comme un ensemble de fonctions et l'homme est conçu en partant de là. 4. *L'homme mythique-historique. Timée*, *Critias*, *Hermocrate.* L'homme créature cosmique qui doit être conçue dans le Tout, et en fonction du Tout. L'homme dont le devenir ne peut être compris sinon par rapport à ce qui se passe dans le monde. Le philosophe considère l'homme du point de vue universel. L'expérience qu'il a faite lui-même de son âme n'a rien à faire ici. C'est au politicien qu'il est réservé de mettre ses directives en rapport avec l'homme concret, en vertu d'une certaine idée de l'État et d'établir ainsi la liaison entre le mythe et la vie. Plus tard on s'efforcera d'unir l'homme de l'expérience vitale philosophique et l'homme, créature vivante, relevant du mythe, tout en faisant prévaloir l'élément cosmique et mythique. On en trouve

les jalons dans le *Timée*. Cependant ce n'est pas ici la question centrale. Il s'agit d'une transition vers l'homme selon la nature et ensuite vers l'homme civil. 5. Le Socrate du *Philèbe*. L'homme cherche à se fixer un but correspondant aux conditions de sa vie psychophysique. Il est tout simplement homme. Il se pose la question du *summum bonum*. (Voir : 20 *d*.) Évaluation des différents biens de la vie. Tout cela fondé sur la conception de l'homme, créature de la nature. (Voir : 31 *d*, 32 *a*, *b*; 42 *c*, *d*.) Analyse des passions. (Voir : 47 et suiv.) Amorces du positivisme de la vie qui se développera ultérieurement. 6. *L'Athénien*. L'homme devient une donnée positive qui s'offre au législateur comme matière à modeler. Cela ne nécessite pas de longues spéculations sur la nature humaine, mais seulement certains principes psycho-physiques très simples, et avant tout, la connaissance des hommes. Le législateur est un psychologue du genre humain, et non un philosophe, versé dans l'anthropologie, qui pose la question de l'homme en lui-même. On trouve partout ici des transitions vers la politique aristotélicienne, bien que cela n'exclue pas la valeur propre et la prévalence donnée à l'âme comme motif de résonance.

III

ARISTOTE

L'homme relevant de son espèce.

L'homme, considéré du point de vue de l'expérience platonicienne de l'âme, n'est pas une simple donnée; il n'est pas le point de départ naturel auquel se rattacheraient toutes les explications ultérieures. Comment se fait-il en général que l'âme ait pris la forme humaine? Le fait que l'âme soit entrée dans le corps n'est rien qui puisse aller de soi, rien qu'il faille tout simplement accepter comme tel. En ce sens, l'homme est dès l'abord un problème. L'homme : créature problématique. C'est pourquoi la phrase : l'homme se compose d'une âme et d'un corps ne suffirait nullement à définir l'homme. Les deux termes : âme et corps ont une signification différente. L'âme est dans le corps, le corps lui est à charge. Aussi tend-elle toujours à tenir à l'écart l'homme concret, ou la vie concrète de l'homme et tout l'effort de la philosophie consistent-ils à prendre des distances.

Or, chez Platon, le philosophe versé dans la politique, le législateur surmonte cette distance. Il retourne vers les hommes. Il doit d'abord les prendre comme ils lui sont donnés, c'est-à-dire comme des créatures ainsi faites. Mais si cela ne l'empêche pas de maintenir des différences de valeurs, les degrés d'importance, établis à l'origine, doivent disparaître. Tout ce à quoi le philosophe — partant d'une attitude purement philosophique, centrée sur l'âme, — n'attribue qu'une importance négative, le législateur, par contre, le remet sur le même plan que les autres données. Chaque fonction vitale, tout en ne perdant jamais de vue la place particulière qu'elle occupe de par sa valeur, a le droit d'être traitée équitablement.

Le cours suivi par la pensée politique ne mène d'ailleurs pas non plus à la formation d'un type d'homme unique, déterminé en soi. L'âme, il est vrai, est comprise ici en

quelque sorte comme un état de fait, ressortissant à l'anthropologie. Elle n'est plus ce qui n'est révélé que dans l'expérience philosophique et qui nécessite une interprétation mythique. Elle apparaît comme une donnée qu'il faut concevoir et accepter comme telle avec d'autres. Toutefois, il ne s'agit pas de l'homme dans sa totalité, mais bien de régions de l'âme qui en quelque sorte déterminent différentes espèces d'êtres humains. Cela revient à dire que le rapport entre l'âme et l'État, ou mieux encore entre l'État et l'âme, s'établirait d'une façon beaucoup plus appropriée, si l'on pouvait faire complètement abstraction de chaque personne particulière, et, de quelque façon, mettre en valeur les parties de l'âme comme telles, sous des formes collectives, passant ainsi immédiatement de la division de l'âme, à celle des classes.

On pourrait dire à peu près la même chose des essais faits par Platon, pour ranger l'homme dans l'univers. Si l'on part du point de vue de l'expérience philosophique de l'âme, il est clair qu'on ne peut considérer le problème de la place qu'occupe l'âme dans le cosmos comme primordial, vu que dans l'expérience intérieure, ce qui rattache l'homme à son espèce, passe au second plan. Dire simplement : « Je suis un homme », ne signifie pas grand-chose ici. En somme, cela ne dit pas autre chose que : « l'homme se compose d'une âme et d'un corps », ce qui est supposé, sans plus, mais qui, en tant que simple constatation d'un état de fait, n'a guère de signification. Or, l'expérience anthropologique n'est pas telle qu'elle se ramènerait à la constatation d'une chose relevant uniquement de l'ordre des faits — aussi peu d'ailleurs que chez saint Augustin — mais c'est par définition une expérience portant sur la valeur. L'homme ne s'envisage pas d'une façon objective, mais ce qu'il cherche à exprimer, c'est son expérience de la vie, sa nostalgie, son Éros. C'est la vie elle-même qui parle ici, pourrait-on dire; elle n'est pas conçue d'un point de vue situé en quelque sorte en dehors d'elle. Ne peut donc parler qu'un homme partant de telle expérience bien déterminée, et non une créature, qui, pourvue d'un certain don d'observation, analyserait en soi la donnée spécifique : homme.

L'on comprend dès lors les difficultés auxquelles on se heurte, si l'on veut projeter cette expérience sur le plan cosmique, d'ordre impersonnel et général. L'homme n'y retrouve pas l'équivalent de ce qui lui fut donné dans l'expérience immédiate de son âme. Ce qui se présentait d'abord comme une interprétation mythique de son expérience, devient à présent quelque chose d'existant en soi.

Et, pour finir, il assiste à un renversement du rapport qui avait été établi en principe, en ce sens que l'homme ne cherche plus à interpréter l'expérience que fit son âme, en l'intégrant dans une vision du monde, mais au contraire, interprète son expérience en partant du monde, tel qu'il essaie de le comprendre selon des considérations d'un tout autre genre. Le *Timée* devient alors l'œuvre la plus importante de Platon.

Mais il semble alors que l'homme se perde lui-même dans l'abondance des créatures du cosmos, tel qu'il est représenté dans le *Timée;* il n'y a pas de contours bien dessinés. C'est une créature impersonnelle, qui s'appelle homme. Si l'on en juge d'après la place qu'il occupe dans le cosmos, il reste au fond quelque chose d'indéfini, on pourrait presque dire d'aléatoire. Il ne se retrouve plus lui-même dans tout cela; il ne s'y sent pas chez lui. Il ne sait pas au juste comment il est venu là. A en croire son âme, il doit mépriser cet homme, qui, on ne sait comment, apparaît au cours de la création, et qui, de l'échelon qu'occupe son espèce, lève les yeux vers ce qui transcende tout ce qui est humain, et ne se voit plus lui-même comme homme.

Aristote, par contre, part uniquement du fait homme, de la constitution psycho-physique de l'homme; il compare l'homme à d'autres créatures vivantes; il cherche à le situer d'après sa valeur, etc. Ce qui caractérise sa façon de voir, c'est d'abord l'acceptation de la donnée spécifique homme, c'est la valeur relative accordée sciemment à l'espèce humaine, dans l'ensemble de la nature, la stabilisation de la donnée humaine, en dehors du dynamisme de l'âme, c'est une façon d'envisager l'homme qui englobe tout à la fois ce qu'il y a de plus élevé et ce qu'il y a de plus bas en lui, sans que ces déterminations de valeurs puissent aboutir à une négation ou à une affirmation, dans le sens platonicien du mot.

Aristote accepte le type : homme. Pour une durée de plusieurs siècles, il a défini ce qui était particulier à l'être spécifique homme, et lui a assigné sa place dans le Tout, selon l'ordre des valeurs qui y règne. Il n'est plus question d'une âme qui en quelque sorte regarde l'homme de haut en bas, mais d'une unité formée du corps et de l'âme, telle qu'elle apparaît à celui qui l'observe. (Voir : *De An.*, II, 1 et 2.) L'homme platonicien demeure un étranger, précisément parce que son âme n'y est pas à sa place. Comment se fait-il que je sois ici? Que dois-je y faire? Que signifie mon existence dans le monde? Ce sont là les questions qu'il

pose. Chez Aristote, l'homme a cessé d'être problématique; il accepte sa place dans l'univers. Il y a des êtres plus parfaits et plus heureux. *(Morale à Nicomaque,* VI, 1141 *a, b.)* La béatitude parfaite, c'est Dieu *(ibid.,* VII, 1154 *b; Mét.,* XII, 1072 *b),* un Dieu dont on n'exige rien. Dans la contemplation se trouve la fin dernière, dans la contemplation de ce qu'on n'est pas soi-même. Chez Platon, la contemplation est toujours un acquit, une transformation de soi, un pas fait vers la ressemblance. Chez Aristote, l'homme reste sur terre et contemple. Il contemple d'un endroit déterminé et qui reste toujours le même pour lui, du monde sublunaire dans lequel il vit. Il se sait faire partie d'un ordre universel, rangé dans un ensemble général qui comprend tous les êtres. Il vit dans la conscience du tout, des êtres qui sont au-dessous et au-dessus de lui, il fait confiance à la nature. (Voir : *De Gen.,* et *Corr.,* 336 *b; De An.,* III, 12; *Pol.,* I, 8.)

C'est ainsi que chez Aristote, l'homme est défini comme une créature de la nature. Cette définition restera longtemps irrévocable. L'homme appartient à l'ensemble de la nature; il y occupe une place intermédiaire. C'est dans ce sens que chacun de nous est homme, et que se connaître soi-même, signifie se connaître comme homme, se savoir homme. Grâce à la définition de l'espèce humaine sous toutes ses faces, lorsque je dis : « Je suis un homme », j'exprime une notion complètement élucidée et dont les contours sont nettement dessinés.

La forme humaine.

L'homme d'Aristote s'éprouve comme un être naturel dans l'ensemble de la nature. Mais naturel veut dire ici : conforme à l'ordre des choses, répondant à un but, veut dire : forme. Cela signifie que ce qui est, est quelque chose, est là pour quelque chose, et qu'on peut le comprendre. L'homme vit à la fois dans l'ensemble général de la nature et dans son propre monde, dans le monde humain-spirituel. Comme il sait ici que toutes les créatures ont un sens, qu'elles représentent une valeur utile, qu'elles sont là pour quelque chose, et comme il demande toujours pourquoi elles sont là, pourquoi elles sont précisément ainsi et non autrement, il s'y retrouve partout dans la nature, où tout lui devient familier, parce que tout pour lui a un sens. Dans le monde platonicien, l'homme n'est pas chez lui. Il ne pouvait y demeurer, il ne lui offrait pas de patrie; il ne pouvait que s'y perdre ou s'efforcer de le dépasser.

Dans le monde aristotélicien, par contre, l'homme se sent chez lui. Les choses y parlent sa langue, la langue qu'il comprend; ses mots revêtent un sens au contact des choses; ils s'appliquent à un domaine défini qu'il s'agit de bien délimiter. Tout se laisse expliquer, précisément parce que tout se comprend, parce que tout est forme et a des contours que l'on peut définir et reproduire. Tout a nom et forme; il n'y a rien dont on ne puisse dire ce que c'est, et dans quel but c'est ainsi, comment il se fait que ce soit ainsi, comment cela devint ainsi.

Il y a une puissance toute particulière dans cette vision de la nature. Rien n'arrive en vain; rien n'est là tout simplement; rien n'est incompréhensible. Nous nous y retrouvons partout. Tout se passe naturellement. Il suffit que nous sachions questionner comme il le faut; nous devons apprendre à poser les problèmes de façon à ce qu'ils correspondent à la structure des choses. Nous devons apprendre à les questionner, et rien n'échappe à celui qui a su s'acquérir une vue d'ensemble sur les problèmes. Il tient les choses en sa puissance; il les force à lui donner une réponse.

C'est ainsi que l'homme vit dans un monde dans lequel tout prend forme pour lui, dans lequel chaque chose se distingue dans ce qu'elle a de particulier et se range dans l'ensemble. « Je suis homme », signifie : « Je suis moi-même une de ces formes, je suis une créature de la nature, je suis une des formes dans ce vaste domaine des formes. Dans cet univers, je me retrouve moi-même sous telle forme. Et je ne regarde pas ma forme autrement que je ne le fais de toutes les autres. Je cherche à la saisir. Je circonscris mon être; je me rends présent à moi-même, en me mesurant au Tout. Les questions que je puis m'adresser moi-même me sont prescrites par les principes généraux qu'implique le problème. Je pose les problèmes comme il convient de le faire pour chaque forme. Ce n'est pas en quelque sorte moi-même que je questionne, mais je questionne cette forme que je représente, que je reconnais comme étant mienne, l'homme, la créature humaine de la nature, que je suis. »

On pourrait dire que chez Aristote, la phrase : « Je suis un homme », obtient pour la première fois toute sa signification. Dans l'expérience philosophique de Platon, l'homme prend conscience de l'âme, et, rétrospectivement, à partir de cette expérience, la condition humaine lui apparaît comme un amoindrissement de son âme. Ce n'est pas « naturel » qu'il soit homme. Dans cette conception de ce qui est spécifiquement humain, il ne peut retrouver son âme, comme il le faisait dans l'expérience philoso-

phique. Être homme, signifie dans ce sens, s'éloigner de son âme, lui devenir étranger. L'homme ne peut s'affirmer sous cette forme-là. Il ne peut s'y sentir chez lui. « Je suis homme », ne signifie pour lui rien de positif, rien de statique. En réalité, cela veut toujours dire : « Je suis plus ou moins homme. » Être homme, serait un point de transition, impossible à fixer comme tel, entre l'existence spirituelle et celle du corps, une existence entre deux mondes, et dans laquelle il ne saurait y avoir de durée. Chez Aristote, s'accomplit le retour de l'homme vers lui-même. L'homme devient quelque chose de positif. L'homme, comme chaque créature de la nature, porte en lui-même son sens. (Cf. *De Gen.*, II, 736 *b; Morale à Nicomaque*, X, 1176 *a*, 1178 *a*.) Être homme signifie quelque chose de sensé, être homme signifie être une forme. L'homme est conscient d'être homme. Il cherche à comprendre toute la sphère des attitudes et des activités humaines, à s'y retrouver dans le monde des hommes.

La sphère de la vie humaine.

Aristote délimite partout des complexes de finalité indépendants qui permettent différents rangements et classements. D'après les différents points de vue de finalité, ces complexes sont conçus tantôt d'une façon, tantôt de l'autre (voir : *Morale à Nicomaque*, I, 1098 *a; Mét.*, XI, 1063 *b* et 1064 *a*) et deviennent tantôt plus étroits, tantôt plus larges (voir : par exemple *Morale à Nicomaque*, I, 1097 *b*) tandis que chaque chose particulière est vue selon certaines perspectives de valeur. Il peut y avoir entre ces différents complexes de finalité un rapport de supériorité ou d'infériorité; mais chaque complexe de finalité doit être considéré comme un tout indépendant, d'après certaines façons de poser les problèmes, avec des définitions de concepts et des énumérations d'éléments, avec des lois de formation et des attributions de valeurs qui leur sont propres. Aristote repart en quelque sorte chaque fois du commencement; il fait renaître chaque chose; il la laisse se développer, se former. (Voir : par exemple *Morale à Nicomaque*, X, 1174 *a;* I, 1098 *a;* 1101 *a*.) Rendre chaque chose particulière relativement indépendante et achevée en elle-même est un principe aussi bien ontologique que méthodologique. Le pouvoir qu'a la nature de créer des formes devient un principe scientifique de formation. (Voir : *Morale à Nicomaque*, VI, 1141 *a*.)

Cette méthode a puissamment aidé l'anthropologie phi-

losophique à acquérir son indépendance. La façon dont Aristote voit les choses n'est pas en quelque sorte entravée par des considérations provenant d'autres attitudes, ou d'autres évaluations. (Voir : *Morale à Nicomaque*, VIII, 1155 *b*.) Pour Platon, il était en général difficile d'atteindre à l'homme même, parce que, dans la méditation philosophique et métaphysique, l'homme et la vie humaine ne se présentent pas comme une donnée qu'on puisse délimiter comme telle ou qui soit achevée en soi. Pour Aristote, l'homme est là. Dès l'abord, la sphère de la vie humaine est déterminée par une série de façons de poser les problèmes, qui caractérisent précisément ce genre d'attitude spécifiquement anthropologique. Ce genre d'attitude se suffit à lui-même, comme en général l'autarcie d'attitudes méthodiques, aux contours nettement délimités, est le propre d'Aristote. Ce qui ne varie jamais, c'est précisément le principe même de formation, la préoccupation constante de construire partout des ensembles de structures cohérents.

C'est aussi en partant de ce principe que l'on trouve la réponse à la question demandant ce qu'est l'homme en général. Comment tout se tient-il en lui? Que représente l'homme? Ou encore, si l'on entre dans le détail : comment ce caractère peut-il être décrit sous toutes ses faces? Comment définir ce type d'homme? (Voir entre autres : *Rhét.*, II, 1388 *b*, 1389 *a*. Et Jäger : *Aristote*, p. 245, 254, 422.) Il s'agit toujours alors de la manifestation d'une personnalité dans certaines directions, de l'épanouissement de certaines dispositions, de l'affermissement de certaines qualités, d'une forme devenant visible. On voit naître une image, et l'on sait d'avance qu'il y a là une chose qui doit arriver à être représentée, qui est en passe d'être achevée et qu'il s'agit de comprendre. Une fois que j'ai saisi cette chose, tout le reste devient clair. Je suis à même de dire au sujet de chaque détail pourquoi il est là, ce qu'il signifie dans l'ensemble total; je peux concevoir le tout et la cohérence de chacune de ses parties par rapport à lui. La réponse donnée à chaque chose est en fonction du tout, est en relation avec la notion de l'ensemble, avec la vision de la forme; tout se situe, tout acquiert un sens. L'un s'accorde avec l'autre, et chacun avec le Tout. (Voir entre autres : *Pol*, I, 2.)

Cette façon de voir est partout mise en pratique chez Aristote. Qu'il s'agisse de l'œuvre de l'homme ou d'un produit de la nature, partout il y a une forme, partout se pose la même question : chaque objet ne peut être compris qu'en partant de

l'ensemble. Le même rapport d'idées se retrouve partout, les mêmes relations définissables déterminent chaque chose en particulier. (Voir : *Phys.*, II, 8; *Morale à Nicomaque*, I, 1099 *b*; X, 1175 *a*.) Il n'y a rien qui ne soit quelque chose, c'est-à-dire qui ne soit délimité et défini en soi, qui ne soit un complexe de formes, indépendant et cohérent en soi.

C'est aussi pourquoi l'homme peut parler humainement de ce qui est humain. Bien mieux : cette attitude humaine elle-même détermine la façon de poser le problème; elle marque un certain niveau auquel il faut s'en tenir. Aristote parle de l'homme aux hommes; il admet l'homme tel qu'il est. L'homme demeure dans son monde, un monde qui se présente à lui maintenant comme un domaine limité, refermé sur lui-même avec des points de départ indépendants et des lois de formation qui lui sont propres. Aristote organise le domaine de l'humain; il l'organise de façon à en faire un tout indépendant. Il construit des manières de voir et des concepts qui permettent d'ordonner les expériences humaines, d'après des points de vue déterminés et adaptés à la vie même. Quelle que soit la chose qui arrive dans la vie de l'homme, elle peut trouver sa place dans les schèmes anthropologiques d'Aristote. Il crée des notions qui couvrent tout ce qui se passe dans l'homme et parmi les hommes, il établit des schèmes de concepts qui permettent d'englober la vie empirique.

Il s'agit donc pour Aristote de faire passer par le creuset de la philosophie les expériences humaines, la sphère tout entière des expériences faites par l'homme. Et cela, tout en étant guidé par le souci constant de ne rien omettre, de ne rien passer sous silence, de ne rien négliger et d'arriver ainsi, à une répartition complète des données humaines, dans laquelle chacune trouve sa place, afin qu'il soit fait justice à tous les besoins humains. Il connaît la complexité de la vie (voir : *De Caelo*, 292 *b*; *Morale à Nicomaque*, X, 1176 *a*) et essaie de circonscrire dans des concepts applicables à la pratique, le complexe tout entier des conditions humaines. Toute exagération, toute partialité, toute exaltation sont à éviter. Il s'agit partout de faire le point, d'avancer à pas sûrs, de voir l'ensemble, de ne rien isoler, de dominer des groupes de complexes, d'épuiser le sujet. Et pour arriver à ce résultat, il faut circonscrire des domaines entiers, dans lesquels chaque donnée a sa place indiquée, qui lui est réservée et qui lui revient de droit. Cette méthode fournit en même temps les principes qui permettent les évaluations, elle donne les moyens d'intégrer différents éléments dans une unité de valeur. (Voir : *Rhét.*, I, 360 *b*, 362 *b*. Voir aussi 363 *b*.) Agir avec circonspection, voir juste, tel est partout le mot d'ordre qui suppose que rien ne vous échappe, qu'on maîtrise vraiment le tout par des énumérations, des répartitions, des classements judicieux et qu'on acquiert ainsi une vue d'ensemble sur toute la sphère de la vie humaine.

L'homme et la nature.

Chez Aristote, la nature est une donnée immédiate, qui se comprend de soi. Il serait insensé de vouloir commencer par prouver que la nature existe. (Voir : *Phys.*, II, 1.) La nature est une donnée qui n'a pas besoin qu'on lui trouve une raison d'être. Aristote voit la nature partout. Ce que vous voyez là, c'est la nature; il faut le comprendre comme relevant de la nature, comme étant naturel. La conception de la nature chez Aristote est un de ces motifs, qui, de même que la conception originelle de l'âme chez Platon, peuvent subir différentes interprétations, mais qui contiennent un élément antérieur à toute interprétation susceptible d'être formulée. Elle apparaît comme l'expression d'une expérience dans laquelle se combinent, en un tout indivisible, une compréhension immédiate, une assimilation par la pensée, un mode d'évaluation des choses et l'attribution d'un sens à chacune d'elles. De pareilles façons de voir conservent leur raison d'être, abstraction faite de toute spéculation élaborée par la métaphysique; elles ont en quelque sorte une existence autonome; elles exercent un pouvoir indépendant, elles agissent sur des hommes qui ne savent rien ou peu de chose des enchaînements systématiques de pensée, voire même en général de la philosophie. Du moment où l'homme réfléchit sur lui-même, une pareille vision des choses s'offre à lui comme point de départ immédiat; sa pensée est d'emblée orientée par elle; elle devient une partie intégrante des façons de penser et de parler, propres à l'homme en général.

Telle est la puissance de la conception aristotélicienne de la nature que nous la retrouvons partout par la suite chez les philosophes de la vie à Rome, comme chez saint Augustin, au Moyen Age, comme dans les temps modernes. Toutefois cette conception est incapable d'embrasser le domaine tout entier de la vie humaine dans la multiplicité de ses manifestations. On ne peut tout expliquer en fonction de la nature; on ne peut définir chaque chose en partant des sciences orientées vers l'observation de la nature. (Voir : *Mét.*, XI, 1064 *b*, 1065 *a*.) Il existe un vaste domaine dans lequel règne le hasard qui défie toute interprétation fondée sur la nature, un domaine dans lequel l'homme agit et souffre, crée et détruit, se fait valoir dans toute la variété de ses façons d'agir et de réagir. (Voir : *Morale à Nicomaque*, VI, 1140 *a;* I, 1110 *a*, et ensuite plus tard tout particulièrement : ALEXANDRE D'APHRODISIE *De Fato*.)

Le hasard n'a rien à voir avec la nature, ne concerne pas l'homme, créature de la nature; il n'a pas sa place dans l'ensemble immanent et téléologique de structure qui caractérise l'être humain. (Voir : *De Caelo*, 289 *b*, 283 *a*, *b;* 301 *a;* voir aussi *Rhét.*, I, 1369 *a.*) L'homme vit d'après sa légalité intérieure. Il arrive à l'âge mûr, il vieillit, etc. C'est là sa vie, telle qu'elle est conditionnée par la nature. Mais que signifie donc Tychè? Quelque chose qui appartient à la vie humaine, quelque chose même de spécifiquement humain et de propre à l'homme qui agit (voir : *Phys.*, II, 6), mais non quelque chose qui puisse être déduit de la nature de l'homme.

La notion de vie, si elle doit contenir tout ce qui nous arrive, ne signifie donc plus une donnée que l'on puisse taxer de naturelle. Ce qui nous arrive, ce que nous vivons sous des formes variées, tout ce qu'il y a d'imprévu dans les événements (voir : *Mét.*, XI, 1065 *a*) ne saurait se comprendre en partant de la nature. A côté de la vie selon la nature, il y a la multitude des événements que nous subissons en les évaluant, ce qui dans notre vie ne peut que se raconter, ce dont l'homme cause, quand il veut donner une idée de ce que fut le cours de sa vie, quand il parle de lui-même. Car tous ces événements le concernent lui personnellement. Ils ont trait à sa personnalité, à son moi empirique. Tychè a toujours un rapport personnel; elle concerne le Moi.

La pratique de la vie.

La science comme telle tend vers l'invariable, le durable; vers ce qui doit trouver en soi ses propres limites. Pour atteindre à la vérité, elle montre le ciel étoilé. (Voir : *Mét.*, XI, 1063 *a.*) En contraste avec les grands ensembles soumis à des lois, la grande variété, telle qu'elle règne dans le vaste royaume du hasard, apparaîtrait donc comme ce qui est par définition sans importance. Toutefois l'attitude théorique et scientifique n'est pas chez Aristote la seule qui fasse partie de l'activité de l'esprit. A côté du savant théoricien, il y a le praticien, à côté du chercheur qui observe, le créateur qui poursuit certains buts. (Voir entre autres : *Mét.*, XI, 1064 *a.*) Or, dans la tendance pratique de la pensée, il y a un élément qui ramène toujours vers la conception de la vie, telle qu'elle se passe. Cette volonté d'intervenir dans la réalité, cette attitude du praticien dirige la pensée vers le particulier, vers la vie concrète, vers une façon immédiate de concevoir la vie

et de la mettre à l'épreuve qui dépasse toute spéculation purement théorique. (Voir : *Morale à Nicomaque*, II, 1103 *b;* X, 1179 *a;* VI, 1143 *a* et *b*.)

Sous ce rapport, la personnalité du législateur demeure à jamais typique, comme une des grandes figures de l'Antiquité, dans laquelle, chez Platon comme chez Aristote, s'incarne l'activité dirigée vers la vie humaine, une activité qui suppose une connaissance des hommes et une infaillible sûreté de jugement dans l'évaluation des possibilités susceptibles d'être réalisées. Il ne suffit pas au législateur de parler de l'homme en général ou d'ériger des maximes valables une fois pour toutes. Le législateur veut agir. L'expérience de la vie a pour lui une signification décisive et indépendante. Il veut voir les gens tels qu'ils sont, les gens et les peuples dans toute leur diversité. (Voir : *Rhét.*, I, 1360 *a; Pol.*, VII, 8.) Ce type du législateur, tel qu'il s'était affirmé de plus en plus chez Platon à côté de celui du philosophe préoccupé de son âme, et tendu vers la contemplation des Idées, Aristote le reprend et le développe. Aristote est le philosophe qui entre en commerce avec ses voisins, qui connaît les gens et sait où ils en sont. Il recueille des observations, il laisse les gens parler; il tient essentiellement à savoir ce que « tous » les gens pensent et font. (Voir : *Morale à Nicomaque*, I, 1098 *b;* X, 1175 *a; Rhét.*, I, 1360 *b; Pol.*, VII, 13.)

Chez Aristote, l'homme moyen est une représentation qui se trouve à la base de tous ses dires. Il y a des fins plus hautes ou des fins suprêmes qui restent inaccessibles à ce type d'homme. Mais quelle que soit l'intransigeance de ce point de vue en politique (voir : *Pol.*, I, 12; III, 4; voir aussi *Morale à Nicomaque*, X, 1177 *a*) ces fins et les dispositions d'esprit qui leur correspondent ne forment pas le point de départ. Platon part d'en haut, Aristote, d'en bas. Pour Platon, l'homme normal semble toujours être un objet d'étonnement. De même que l'homme normal est incapable de comprendre le philosophe (voyez le *Théétète*), le philosophe ne saurait vraiment comprendre l'homme normal. L'homme normal est, à vrai dire, un philosophe déchu, un malade vis-à-vis d'un homme sain. Le philosophe-législateur consent à faire une place à cet homme, en lui rendant « justice » et le rangeant dans l'ordre social, mais toujours en le considérant comme une créature de moindre valeur, et, qui plus est, d'une médiocrité fondamentale et constitutionnelle. Le législateur trouve à employer cet homme, mais précisément de façon à l'installer dans sa médiocrité en lui attribuant des fonctions qui correspondent à cet état et qui le classent socialement.

Pour Aristote, il n'y a que des différences de degrés. Ce qui fait l'essence de l'homme demeure; il ne s'agit que du développement de certaines facultés, que d'un plus ou d'un moins.

L'homme évolue; il atteint un certain échelon, comme adulte, en déployant en lui-même les tendances propres à sa constitution psycho-physique. (Voir : *Pol.*, VII, 15.) Aristote s'efforce d'attacher une importance égale aux fonctions particulières faisant partie de l'ensemble de la vie humaine, d'amener les différentes lois de la vie à une collaboration harmonieuse. (Voir : *Pol.*, VII, 13.) Il cherche un juste équilibre non d'abord dans un Tout social placé au-dessus de l'individu, mais dans l'individu même. Il est juste envers l'homme. L'homme normal perd la signification négative qu'il avait toujours conservée au fond chez Platon, et qu'il ne pouvait que conserver tant que prévalait l'attitude originelle du philosophe vis-à-vis de son âme. L'homme devient quelque chose de positif.

Cette tendance pratique tournée vers la politique, telle qu'elle s'était affirmée de plus en plus chez Platon, et telle que la développe ensuite Aristote, est un des éléments essentiels de la pensée grecque. Le Grec est à la fois « idéaliste » et « réaliste »; il est à la fois le philosophe dont la nostalgie ne peut être satisfaite que dans l'intelligence des principes ultimes, et le « politicien des réalités » *(Realpolitiker)* qui s'applique à ne négliger aucun détail, et dont les principes doivent toujours être mis à l'épreuve de chaque chose particulière. Le législateur sait que les « hommes d'État » pratiques le jugeront. Il doit constamment craindre que ne soient refusés comme impraticables ses projets et ses plans. Encore qu'il parte de certaines conceptions philosophiques bien définies, il ne se sent pas lié par elles. Il puise son jugement immédiatement dans l'expérience de la vie; il procède empiriquement et s'en tient partout à la mesure de l'épreuve pratique. (Voir avant tout : *Morale à Nicomaque*, X, 10, et la critique de Platon dans *Pol.*, II.)

Ce que nous disons du législateur pourrait tout aussi bien s'appliquer en général à l'esprit tourné vers l'action pratique dans la vie, au praticien, sans plus. Toutefois, il ne faut pas oublier que cette tendance à intervenir dans la pratique, pour autant qu'elle concerne la vie humaine en général, est de préférence orientée vers la conception de l'ensemble social et vers la construction politique. Cela devint clair, du moment où l'union immédiate de la théorie et de la pratique, telle qu'elle existait dans le Socrate des dialogues de jeunesse de Platon, fut rompue, du moment où devint consciente la divergence entre la connaissance et ses effets pratiques, entre connaître les valeurs et être déterminé par elles dans sa façon de penser et d'agir. Et alors, la question se posa aussitôt du point de vue politique : quels sont les résultats auxquels peut mener l'application de la méthode socratique, sur le terrain politique? Or, le seul fait de poser cette question, rendit visibles les limites de cette méthode, de même

que celle de la philosophie en général, et finalement — créant le besoin de les dépasser — fit reconnaître la nécessité de créer, par l'éducation et les institutions, des façons de voir bien affermies, c'est-à-dire des représentations collectives définies, correspondant aux fonctions sociales. Ce qui est caractéristique ici, c'est que la façon anthropologique de voir les choses, dès qu'elle s'étend à l'homme moyen non philosophe, obtient un caractère sociologique.

Cela vaut aussi pour Aristote. Ses principes de morale mènent d'abord à la création d'un idéal pour l'homme philosophique comme tel et à la consciente mise en valeur, chez ce type d'homme, de tendances dépassant la vie humaine. (Voir : *Morale à Nicomaque*, X, 1777 *b*, 1178 *a*, 1179 *a*, *b*.) Mais, si par contre, il veut retourner à l'homme normal, c'est le politicien en lui qui a la parole, le politicien auquel la réalité humaine apparaît immédiatement comme un Tout social organisé, et l'homme lui-même, comme un être social, un objet d'activité politique. Aristote part alors de la représentation de l'être humain, déterminé par la nature et par l'espèce à laquelle il appartient, tout en ne cessant de s'inspirer dans ses représentations et ses façons de voir les choses, par le côté empirique de la vie.

Or, dans cette conception de l'homme et de la vie humaine, orientée vers la politique et la législation, il y a un élément important pour le développement de l'anthropologie philosophique. Ces résultats acquis par l'observation immédiate, constituent, pour les temps à venir, un matériel inépuisable de faits et de façons de voir qui comprend tout l'ensemble des manifestations de la vie humaine. D'autre part, cette attitude déterminée par la pratique de la vie, est en elle-même caractéristique. Nous l'avons vu, chez Platon et chez Aristote, le politicien est un connaisseur d'hommes, un « réaliste ». Il n'estime pas beaucoup l'homme en général. On pourrait trouver dans nombre de ses dires, les germes d'un certain pessimisme anthropologique, qui justifie d'ailleurs la nécessité d'une action législative. (Voir : *Morale à Nicomaque*, X, 10. Voir aussi 1176 *a*.)

Il y a ici chez Aristote, dans sa façon de concevoir l'anthropologie, une dualité particulière qui correspond précisément à différentes attitudes. Le type homme, tel qu'il est de par sa nature, et tel que le conçoit le philosophe, qui interprète le sens de chaque forme, et d'autre part, l'homme de la vie quotidienne, avec lequel a affaire le législateur qui agit dans la pratique, bref, l'homme « nature » et l'homme tel qu'il apparaît à travers la multiplicité des événements que lui apporte la vie, ne se laissent pas tout simplement confondre. Mais pourquoi en est-il ainsi? L'on trouverait ici les indices d'attitudes devant les pro-

blèmes vitaux qui sont devenus plus tard pour un saint Augustin d'une importance vitale.

Mais en partant de ce point de vue, une autre question encore se pose : celle qui concerne le rapport même de l'homme avec le monde qui l'entoure et dans lequel s'écoule sa vie conditionnée par les circonstances et les événements changeants, une question, qui, par la suite, est devenue d'une importance décisive. L'homme, comme membre d'un Tout qui trouve en soi le but qu'il poursuit et qui est cohérent dans toutes ses parties, a le sentiment d'être une créature non moins cohérente en elle-même dans l'ordre de toutes les créatures. Mais cette conscience d'une téléologie constante, qui détermine le sentiment de la vie qu'a l'homme lui-même et qui s'exprime dans son attitude vis-à-vis du monde et de chaque chose en particulier, disparaît, dès qu'il se voit placé devant toute la diversité des événements et des impressions, (Voir : *Morale à Nicomaque*, 1101 *a*) devant l'imprévu, devant ce qui est dû au hasard et ne saurait jamais être compris rationnellement en partant de l'ensemble total, bref, devant tout ce qui est le propre de la vie humaine. Ici il semble qu'il en soit réduit à ses propres forces, qu'il ne puisse trouver de solution qu'en affirmant sa personnalité, qu'en trouvant, en lui-même, ce qu'il faut, pour être indépendant de tous les coups du sort. Cela mène à des questions qui concernent la personnalité même de l'homme et qui ne trouvent leur vraie réponse que dans l'idéal développé par la philosophie gréco-romaine de la vie.

Le problème de la personnalité.

Dans l'anthropologie scientifique, telle que l'a élaborée Aristote, l'homme parle toujours de lui en quelque sorte à la troisième personne. Le rapport particulier dans lequel il se trouve vis-à-vis de lui-même et qu'on ne saurait faire remonter plus haut, est, en l'occurrence, insignifiant. Il est pour lui-même « un cas », l'exemplaire d'une espèce; il est un homme. Le problème de l'âme, lui aussi, n'a rien de personnel; il n'a pas une place spéciale dans la sphère où se posent d'une façon générale les problèmes qui concernent indifféremment toutes les formations. La relation particulière de l'individu avec son âme n'a rien à faire ici. Je n'apprends à me connaître que peu à peu, et cela en recourant à des méthodes qui servent à comprendre la structure du corps et de l'âme en général. L'homme arrive à prendre conscience de lui-même, en tant qu'homme, et

non en tant que *cet* homme-ci. Il est pour lui-même un « il », et non un « moi ». Et du moment où l'homme s'est conçu comme un « il », deux tendances se manifestent en lui. D'une part, il cherche à exprimer ce qu'il y a de particulier dans le rapport où il se trouve avec lui-même, à la différence de celui dans lequel il se trouve avec toutes les autres créatures humaines, définissables comme lui d'après l'espèce à laquelle elles appartiennent. (Voir : *Morale à Nicomaque*, IX, 1166 *a*, *b*, 1169 *b*.) D'autre part, il s'efforce de situer de quelque façon son « moi » dans l'ensemble psycho-physique, conçu objectivement, de localiser, pour ainsi dire, sa conscience du moi et d'attribuer à ce moi une certaine fonction spirituelle, en lui conservant son indépendance et son caractère particulier. (Voir : *Morale à Nicomaque*, X, 1178 *a*.)

Mais c'est ici que commencent les difficultés. L'homme qui prend conscience de lui-même et de toute autre chose, par rapport à soi, l'homme en tant qu'être agissant et réagissant, cette créature particulière qui s'affirme comme une donnée qu'elle trouve en elle-même d'une façon tout à fait immédiate, ne peut se retrouver sous cette forme de l'homme déterminé par son espèce. Certes, cette forme représente l'homme en général, mais il n'y voit pas ce qu'il y a en lui d'irréductiblement personnel et qui appartient à un tout autre ordre d'expériences vécues. Ce côté personnel ne se laisse pas déduire de représentations générales sur l'homme; il est fondé sur une affirmation vivante du moi, sur une expérience de la vie, dans laquelle l'homme, par l'action, par une création autonome de sa vie en face de tout ce qui n'est pas lui-même, maintient son caractère particulier, son indépendance (voir : *Morale à Nicomaque*, IX, 1168 *b*, 1169 *a*) et réalise ainsi qu'il est une personnalité. Or l'expérience que fait l'homme de sa personnalité dépend étroitement de la question de la Tychè. (Voir : *Morale à Nicomaque*, I, 1101, *a*, *b*.) La Tychè n'a de signification que pour l'homme (*Phys.*, II, 6. Voir aussi *Morale à Nicomaque*, I, 1099 *b*) ou mieux encore, pour chaque homme en particulier. Chacun a sa Tychè. Elle est ce qui ne peut être évalué que par chacun, et cela seulement par rapport à lui-même, à sa vie. Tychè est quelque chose de personnel; c'est une sphère dans laquelle l'individu agit et réagit, dans laquelle il œuvre et souffre, la sphère où il mène sa vie particulière qui ne peut se comprendre que par rapport à lui. (Voir : *Phys.*, II, 5. Voir aussi *Morale à Nicomaque*, I, 1101 *a*.)

Mais la signification propre qui est attribuée à l'élément vie personnelle ou personnalité, comme tel, ne dépend

pas de considérations purement théoriques. D'un point de vue strictement scientifique, il n'occupe pas d'abord une place centrale dans l'anthropologie; il n'acquiert tout son poids et toute sa signification que lorsque l'expérience personnelle prend une importance par elle-même, lorsque l'homme parle de son propre chef en tant que personnalité, lorsqu'il entre en jeu, comme cet homme particulier, pour poser la question : « Qu'y a-t-il en mon pouvoir? Qu'est-ce qui est à moi ou ne l'est pas? Comment puis-je mener à bien ma vie? »

IV

LA PHILOSOPHIE GRÉCO-ROMAINE DE LA VIE

La nouvelle attitude anthropologique.

Activité vitale et introspection philosophique.

La philosophie gréco-romaine de la vie, dont nous nous bornerons à citer ici les principaux représentants : Cicéron, Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, forme un tout cohérent. S'il arrive souvent, il est vrai, que les théories qui y sont développées ne s'accordent pas, ces dissonances n'atteignent en rien une certaine attitude essentielle à la philosophie de la vie; bien mieux ce sont les formes sous lesquelles s'exprime nécessairement cette attitude. Et cela ressort avec une clarté toute spéciale, si l'on considère la répercussion historique qu'a eue cette philosophie de la vie sur l'évolution de l'anthropologie philosophique. D'aucuns peuvent prendre parti plus tard pour telle ou telle opinion psychologique ou morale relevant de la philosophie de la vie. Il n'en reste pas moins vrai que ce qui reste caractéristique, ce qui importe, c'est toujours cette façon particulière de philosopher dans laquelle s'exprime une nouvelle attitude envers la philosophie et la vie.

Ce qu'il y a de neuf dans la philosophie gréco-romaine, c'est la place qu'y occupe l'homme. L'homme questionne. Le philosophe répond. Et qui plus est, il répond dans le sens qu'impliquent les questions posées par l'homme. Sous ce rapport, on peut parler d'une prévalence de l'homme, d'une sorte d'*a priori* de l'humain. La philosophie est là pour la vie humaine.

La philosophie et la vie ne sauraient se séparer. Encore que certaines théories puissent se développer comme telles, l'essentiel reste toujours le rapport que doivent avoir les solutions philosophiques avec l'humain, pris comme point de départ, avec l'importance tout à fait primordiale donnée à la vie humaine. Chez Platon et chez Aristote, il s'agit

en général de commencer par déterminer en quelque sorte l'homme, en partant soit de l'âme, soit de l'ensemble de la nature. La philosophie de la vie, par contre, conçoit l'homme, en tant que personnalité portant un nom, et cette personnalité, en vertu de son caractère particulier, s'attribue d'emblée, de par elle-même, de par son expérience vitale, de par ses besoins personnels dans la vie, le droit de poser des questions aux philosophes. Elle considère, dès l'abord, la vie humaine, sa vie à elle, comme la valeur première, et ne reconnaît rien, fût-ce même la philosophie, si ce n'est en fonction des problèmes de la vie.

Mais pour pouvoir poser ainsi les questions, pour établir de pareilles mesures, il faut que l'homme soit arrivé, tout à fait en dehors de toute spéculation, à une affirmation de soi qui lui assure, dès l'abord, son indépendance vis-à-vis de tout ce que peut avancer la philosophie. C'est à cette condition que le rapport avec lui-même sera constamment gardé et que, dans toutes les discussions philosophiques, son attitude personnelle arrivera toujours à s'exprimer. Il ne faut jamais qu'il se devienne indifférent à lui-même; il faut sans cesse qu'il ait en vue *sa* vie, qu'il poursuive ses propres buts. Une pareille attitude ne provient pas de la pensée pure; elle n'est pas conditionnée par un développement philosophique déterminé. Nous nous trouvons devant un homme nouveau, qui pose les questions à sa façon, et qui, par là, donne aux différentes théories philosophiques un nouveau sens, une portée nouvelle.

Fondements d'une philosophie de la vie.

L'homme n'est pas une fin dernière; il ne peut se concevoir ainsi. Dès qu'il réfléchit sur lui-même, il se dépasse, soit qu'il trouve en lui-même cet autre élément qui transcende la sphère de son expérience vitale, soit qu'il se range de quelque façon dans l'ensemble du monde et se voie lui-même comme une créature de la nature. Dans les deux cas, sa conception originelle de la vie s'en trouve radicalement transformée. Ce qu'il vit, il ne peut le retrouver, dans la contemplation philosophique, tel qu'il le vit, avec la signification qu'il donne aux événements et l'accent personnel qu'acquiert tout ce qui lui arrive. Le sujet personnel de l'expérience vitale devient l'âme sans plus, et l'homme, tel qu'il se représente être lui-même, la créature de la nature. Les choses par lesquelles il passe ne sont plus que des événements d'un ordre général. En ce sens, l'anthropologie n'a pas de point de départ fixe, précisé-

ment parce que la représentation de l'homme, tel qu'il s'éprouve personnellement, n'en offre pas.

Si, par contre, l'homme veut s'en tenir à lui-même, il ne peut le faire que par une affirmation de soi qui ne saurait être ramenée à une considération philosophique mais qui provient de son comportement dans la vie. Que l'homme dise : « Ce qui m'intéresse dans chaque philosophie, c'est ce qui a une valeur pour moi », cette orientation vers la valeur et l'importance des choses n'exige aucune explication philosophique. Et même en admettant qu'une telle explication puisse avoir lieu, elle ne changerait rien du comportement primitif dans cette nouvelle façon d'envisager les choses, l'homme n'a d'ailleurs pas besoin de penser exclusivement à soi. Même lorsqu'il parle de l'homme en général, cet intérêt tout à fait primitif qu'il prend à ce qui est humain est indépendant des considérations d'ordre général dont il se servirait pour apprécier l'homme et la vie humaine.

Cette façon de s'en tenir à soi-même, vis-à-vis de toute spéculation philosophique, de ne recourir qu'à sa propre expérience de la vie, à l'effort de construire sa propre existence, en dépit de toutes les conceptions qui peuvent la transcender, est caractéristique pour tout le domaine des Idées et des interprétations de la vie humaine — si différentes entre elles —, que nous groupons ici sous la désignation de philosophie de la vie. L'homme part toujours d'un événement qui l'a touché personnellement, pour découvrir ensuite, dans la philosophie des Idées et des valeurs qui pourront l'aider à s'y retrouver, et qui, à l'occasion, lui donneront des directives d'après lesquelles il cherchera à régler sa vie. Le rapport entre l'événement concret et personnel d'une part, et les Idées et les valeurs philosophiques, de l'autre, peut donc être des plus variés. L'homme peut commencer par généraliser plus ou moins les événements qui le touchent personnellement; il peut poser les questions d'une façon plus ou moins générale, ou bien s'adonner tout entier à ces événements dans ce qu'ils ont de particulier et chercher à les représenter comme tels, pour y rattacher par la suite des réflexions philosophiques. Il serait difficile de tracer ici une ligne de délimitation précise. Ce qu'il y a de caractéristique dans la philosophie de la vie consiste précisément en ce qu'elle permet aux possibilités les plus différentes de s'exprimer. Des récits de la vie personnelle ou de celle d'autres hommes, que nous avons connus ou que l'histoire nous a fait connaître, alternent avec des considérations générales sur la vie et sur les gens. De ces expériences et de ces réflexions

sont tirées des conclusions sur la façon dont la vie doit être menée; certaines maximes sont érigées et à leur tour mises à l'épreuve d'exemples vivants.

Dans cet enchaînement d'idées et de faits, la liaison entre la réflexion philosophique sur soi et l'activité vitale est toujours maintenue. Ce que l'on reconnaît comme étant juste, et conforme au but poursuivi, doit être mis à l'épreuve de la vie. Ainsi se combinent d'un côté, la représentation que l'on se fait de soi et des autres, les citations d'exemples, une méditation sur la vie, née de la vie même, et de l'autre, des valeurs générales dues à la méditation philosophique, et aux buts proposés par elle, sans que l'on puisse distinguer nettement quelle est la part prise dans l'ensemble par chacun de ces deux ordres d'éléments. Avant tout recours à la philosophie, l'homme a le sentiment de lui-même, et ce sentiment reste ce qu'il est, s'exprime comme tel, sert d'occasion à des considérations philosophiques, qui, à leur tour, peuvent revêtir les formes les plus diverses, selon qu'il s'agit d'un point de vue philosophique élaboré ou de réflexions philosophiques plus ou moins occasionnelles. Ces considérations philosophiques s'intègrent à la représentation que l'homme se fait de soi et ouvrent en même temps des perspectives qui dépassent de beaucoup l'événement personnel.

Ce serait là ce qu'on pourrait appeler, dans un sens plus étroit, la philosophie de la vie, un large domaine dans lequel le particulier, le personnel, la vie telle qu'elle se déroule sont reliés à des réflexions philosophiques d'ordres les plus divers et où se maintient le rapport avec l'événement vécu, sans que celui-ci soit absorbé à son tour dans la méditation philosophique. Mais pour qu'une pareille philosophie de la vie soit possible, l'individu doit affirmer sa valeur propre en dehors de toute méditation philosophique sur lui-même; il doit savoir parler de lui-même, avoir suffisamment affermi sa propre personnalité pour pouvoir tenir tête à toutes les objections d'ordre spéculatif et être en mesure de rapporter en dernier lieu tout à lui-même, en tant que représentant ce moi particulier.

C'est là ce qu'a rapporté la philosophie gréco-romaine de la vie. En partant de la vie, de l'homme même, elle a donné de nouvelles formes à la réflexion de l'homme sur soi. Elle a permis, en face de la vie, un nouveau comportement qui n'est pas seulement caractéristique en soi, mais qui devient aussi la source d'un nouveau genre de littérature, dans lequel les expériences de la vie et la réflexion philosophique sur soi se combinent sous des formes différentes et où la vie, telle qu'elle se déroule et avec l'importance que lui donne chacun en particulier, arrive, précisément à travers la diversité des événements, à s'exprimer et à devenir pleinement consciente d'elle-même.

Points de vue biologique et biographique.

L'anthropologie philosophique aide l'homme à se comprendre lui-même. Il voudrait savoir ce qu'il est, ce que cela veut dire en général que d'être homme, quelles sont les qualités distinctives de la créature appartenant à l'espèce homme, etc. Mais, d'autre part, il cherche aussi à comprendre sa vie et celle des autres, telle qu'elle se présente avec tout son contenu, c'est-à-dire, telle qu'elle se déroule dans le temps, et telle qu'elle apparaît d'abord dans l'infinie diversité des événements et de leur répercussion sur les individus; il voudrait arriver à donner une image de lui-même, et également de son prochain, vu sous l'angle de l'homme qui doit subir tel sort particulier, et passer par telle expérience personnelle. Cette dualité est de prime abord caractéristique pour l'attitude anthropologique en général.

Aristote avait défini l'homme d'après les qualités propres à son espèce; il l'avait décrit comme une créature qu'il fallait envisager d'un point de vue biologique. Mais la vie, conçue biologiquement, n'a pas d'histoire. Même là où, dans une vie ainsi conçue, apparaît une évolution, par exemple sous la forme de la succession des âges, les événements, auxquels participent les hommes et les expériences par lesquelles ils passent, gardent, vis-à-vis de cette évolution, un caractère aléatoire et sans signification propre, car ils restent inaccessibles à la pensée philosophique orientée vers les sciences. Ce qui s'est passé n'entre pas dans le développement biologique de la vie, n'en fait pas partie. La vie dans sa totalité, telle qu'elle se déroule dans le temps, ne peut être que racontée. Les particularités d'une pareille vie doivent arriver à s'exprimer; elles doivent conserver ce caractère propre qu'elles acquièrent à l'intérieur d'un certain ensemble de vie et qu'elles perdent forcément, lorsqu'on les détache de cet ensemble et les ramène uniquement à la sphère impersonnelle de la nature. Envisagée du point de vue biologique, la vie ne peut conserver son caractère personnel. Cela ne devient possible que si on la considère également du point de vue biographique, ce mot pris ici dans sa plus large acception.

Entre les deux points de vue, il y a une différence profonde et qui est décisive pour tout le développement de la pensée anthropologique. D'une part, il s'agit de l'homme, créature de la nature, il s'agit de la constitution de l'homme, de ce que l'homme est en réalité. C'est

l'homme tel qu'il reste toujours égal à lui-même, l'homme générique et conçu en dehors de toute expérience particulière. D'autre part, c'est tout ce qui dans la vie de l'homme ne peut être que raconté; tout ce qui n'a qu'une importance personnelle et qui, pour être mis en valeur, exige que l'homme envisage sa vie en partant de lui-même, de telle personne bien définie.

Or, dans la philosophie gréco-romaine de la vie, l'expérience vitale est prise dans la signification particulière qu'elle revêt pour chacun. C'est ainsi qu'arrive à se faire valoir dans l'anthropologie philosophique, à côté du point de vue biologique, celui de la biographie, à côté du point de vue des sciences naturelles, celui des sciences morales et de l'histoire. Cela place la réflexion philosophique devant de nouveaux problèmes. Il faut trouver de nouvelles notions pour saisir la même vie, selon son cours et son contenu. C'est un des principaux mérites de la philosophie gréco-romaine de la vie, d'avoir constamment formé de telles notions. Et c'est, en revanche, l'expérience même de la vie, qui a donné à ces notions leur signification propre et leur portée particulière. Quels qu'aient pu être les modes et les formes de représentation créés par Aristote, grâce auxquels il devint possible d'embrasser et d'ordonner la vie dans la multiplicité de ses manifestations, ils acquièrent à présent cette signification particulière, on pourrait dire ce coloris spécial que seuls pouvaient leur donner l'expérience personnelle, le rapport avec la vie d'un chacun. C'est en se fondant sur ces formes, telles qu'elles se développeront plus tard, qu'on pourra concevoir la vie comme un ensemble de motifs, comme une donnée positive, intelligible dans sa totalité, et s'en servir comme de point de départ pour poser les questions philosophiques.

L'homme et le philosophe.

La philosophie gréco-romaine de la vie met en valeur l'homme comme tel. Tout d'abord : « Je vis, je suis homme. » Cela vaut aussi pour le philosophe. Le philosophe parle aux hommes en tant qu'homme, en se fondant sur une expérience de la vie, de l'ordre de celle que donne la vie humaine en général. De son côté, le lecteur ou l'auditeur, pour juger d'une opinion philosophique, s'en réfère à sa propre expérience de la vie; il peut parler en connaissance de cause, il peut, en tant qu'homme, être de l'avis du philosophe ou lui refuser son assentiment. Si le philosophe justifie certaines théories par une argumentation dialectique,

l'homme peut, en se fondant sur sa propre expérience, répondre : « Ceci est vrai », ou « cela ne l'est pas », ou tout simplement : « Cela ne me convient pas, cela ne me dit rien, je ne sais qu'en faire », ou bien : « Voici quelque chose qui correspond à mes propres expériences; à mes tendances, je peux l'affirmer en mon nom. » Il y a là un genre de souveraineté de la personnalité humaine fondée sur un élément décisif en dernière instance et qui réside dans l'expérience même de la vie.

Il s'agit en quelque sorte d'un dialogue constamment poursuivi entre l'homme et le philosophe, entre la vie et la philosophie. Je pose des questions. Le philosophe — celui qui est en moi ou un autre — répond. Le philosophe interviendra dans ma vie, il lui donnera certaines directives. Mais, au fond, les deux personnages du dialogue restent toujours distincts parce qu'aucune philosophie n'a de raison d'être, si elle ne présuppose dans la vie humaine l'élément personnel, et si l'homme, de par lui-même, de par sa propre expérience de la vie et de par ses besoins, ne reste l'arbitre de la façon dont il pose les questions et dont il leur cherche une réponse qui lui convienne.

Qu'est-ce que la philosophie offre à l'homme? C'est la question toujours renouvelée et dont la réponse ne peut être donnée qu'en partant de l'homme même. La philosophie doit toujours se justifier devant la vie; il faut qu'elle montre qu'elle a fait ses preuves. Vis-à-vis du philosophe, l'homme demeure un personnage indépendant. Le philosophe doit le mettre de son côté et se justifier devant lui; il le reconnaît comme homme, comme le sujet d'une expérience vitale. Et l'homme maintient ses droits, même là où l'homme et le philosophe sont la même personne et où le dialogue devient un entretien de l'individu avec lui-même.

C'est ainsi que, partant de l'expérience vitale, il se délimite et s'affirme, vis-à-vis de toute spéculation métaphysique, un domaine uniquement réservé à ce qui est humain, un domaine bien établi, qui trouve en soi sa justification ou qui n'a plus besoin d'être justifié. Quelles que soient les choses que puisse dire le philosophe, elles doivent être mises en rapport avec l'expérience même de la vie. Le philosophe s'adresse à l'homme et c'est l'homme qui parle en lui. Il ne s'agit pas de dire simplement : « C'est ainsi! » mais : « J'ai expérimenté cela en moi; tu feras la même expérience », etc. Il ne s'agit pas de dire tout bonnement : « C'est comme ça, j'établis ici une théorie qui doit être fondée en général et qui se justifie par elle-même », mais : « Je vous communique quelque chose qui

vient de *moi* »; ou bien : « Je te l'écris afin que tu puisses en tirer quelque chose pour ta propre vie. » Souvent aussi une chose précise, qui vous est arrivée, sert de point de départ. Pour exprimer cet événement, pour l'interpréter, pour l'affirmer ou m'en rendre maître, je cherche une forme générale, mais celle-ci ne perd pas son rapport avec la situation particulière dans laquelle moi, ou tout autre que moi se trouve être dans la vie.

Ce souci qu'a la philosophie romaine de tout rapporter à la vie est fondé sur une espèce de disponibilité des différentes pensées philosophiques que l'on retrouve dans la vie selon les circonstances variables, et qui vous permettent d'interpréter la vie dans la multiplicité de ses aspects. S'il est alors question de savoir quelle est la tendance philosophique à laquelle on donne la préférence, quel est le maître auquel on se confie, la décision n'est jamais prise d'après des motifs relevant uniquement de la connaissance; elle contient toujours un élément personnel, elle est un acte personnel. Il s'agit de personnalités pleinement conscientes d'elles-mêmes, et dont l'attitude est déterminée par leur propre expérience de la vie et par un instinct sûr de ce qui leur convient.

C'est ainsi que l'homme entre en scène en quelque sorte comme une puissance autonome. Il a des exigences vis-à-vis des philosophes; il contrôle la philosophie d'après ses propres façons de voir. Il n'est plus simplement l'élève ou cet être aphilosophique qui par rapport au philosophe n'était qu'une nullité. Il a quelque chose à dire; ce qu'il dit vient de son propre fonds. Il faut qu'il construise sa vie, il est responsable de sa vie. Il a le sentiment d'être une personnalité qui demande des conseils aux philosophes, mais qui sait aussi qu'à la fin du compte, tout dépend d'elle-même, de sa propre volonté.

La philosophie est en rapport constant avec la vie humaine : cela fait progresser l'homme; elle agit sur la vie, mène à la réflexion sur soi, à la mise au point du rapport de l'homme avec le monde. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, XVII, 2; LIII, 8; *Nat. Quaest.*, II, 59; IV, 32.) Ce qui n'a pas de vraie valeur vitale, ce qui reste étranger à la vie, est rejeté ou mis au second plan. (SÉNÈQUE, *Ep.*, CVI, 12.) Toute philosophie doit se transposer en événements vécus, en activité vitale. (CICÉRON, *De Fin.*, IV, 3; *Ep. Fam.*, VI, 1; SÉNÈQUE, *Ep.*, CVIII, CXVI, EPICTÈTE, *Man.*, XLIX, LII; MARC-AURÈLE, X, 31.) Ce qui est caractéristique, c'est que la philosophie se présente ici comme un tout, que c'est l'acte de philosopher en lui-même qui demeure tout à fait essentiel. (Voir : CICÉRON, *Tusc.*, II, 4 et 5.) Dans tout ce procès, l'individu garde sa vie autonome, il se pose en juge de ce que

lui offrent les philosophes, il conçoit l'acte de philosopher à son tour comme un événement de la vie, qui, selon les circonstances, exerce telle ou telle action ou peut aussi n'en avoir aucune. (Voir : CICÉRON, *Ep. ad Att.*, IX, 10; X, 14; XII, 14; XIV, 9.)

C'est ainsi que naît le rapport entre l'expérience de la vie et la réflexion philosophique sur soi, qui caractérise cette forme de l'anthropologie. Ce rapport s'exprime sous des genres variés : lettre, aperçu, essai, maxime, diatribe, etc. On raconte des histoires de sa vie, on donne des exemples, on parle de gens qu'on a connus et de soi. On fait des réflexions générales sur des situations particulières, on se décrit soi-même, on fait part de ses méditations. On communique les uns avec les autres dans le langage philosophique. Prise de conscience réflexive et philosophique de ce qui se passe en soi et autour de soi. Et, ce faisant, on passe constamment du général au particulier et du particulier au général. On philosophe à propos des choses, on oriente la philosophie de la vie vers le détail, vers le particulier. (Voir comme exemple, CICÉRON, *Ep. Fam.*, IV, 61; VII, 30; SÉNÈQUE, *Ep.*, CII, 2; XCVIII, XXX.)

Correspondant à cette tendance, il se développe de plus en plus une terminologie anthropologique spéciale, grâce à laquelle il se fait un transfert de représentations philosophiques dans le langage usuel. Il se forme un domaine intermédiaire entre la philosophie et la vie, dans lequel les expressions ne sont intelligibles que dans la mesure où elles se réfèrent à la vie. Si l'on se place uniquement au point de vue de la connaissance, il est facile de constater dans ces expressions des contradictions et des obscurités, mais, du point de vue de leur rapport avec la vie, elles n'en forment pas moins un tout cohérent, un composé de significations; elles circonscrivent un ensemble typique d'expériences vécues et expriment une certaine attitude, une disposition d'esprit, une nostalgie, un idéal, etc. (Voir comme exemple d'un tel composé de significations entre autres, SÉNÈQUE, *De Ben.*, IV, 8.) Ce qui caractérise aussi la tendance à s'orienter vers la vie que suivent les expressions philosophiques, c'est leur emploi dans la poésie. (Voir entre autres, SÉNÈQUE, *Œd.*, v. 980; *Thyeste*, v. 345 et suiv.; *Phèdre*, v. 977, v. 1141 et suiv.) En même temps, on peut remarquer un penchant marqué pour l'expression immédiate d'impressions philosophiques, pour des pensées formulées d'une façon tranchante, pour des maximes bien frappées. On recherche des affirmations qui soient convaincantes, sans avoir besoin d'être justifiées au préalable, des assertions qui expriment d'une façon immédiate une expérience, une vérité vitales, sans qu'il soit nécessaire de les faire remonter à un ensemble d'idées, fondé sur un système, encore que la présence de tels ensembles d'idées puisse souvent être présumée. A ce style appartiennent des motifs tels que la brièveté de la vie (voir : MARC-AURÈLE, IV, 3; XII, 7. Et aussi entre autres : PLINE, *Ep.*, III, 7), l'instabilité, la corruptibilité, la fragilité, la mortalité (SÉNÈQUE, *Ep.*, XCI; *Nat. Quaest.*, III; *Praef.*, 9; MARC-AURÈLE, XII, 21). Il faudrait encore citer ici le motif de la solitude. (Voir entre autres : CICÉRON, *Ep. ad Atticus*, XII,

18.) De tous ces motifs se forme alors, en étroite liaison avec les motifs philosophiques librement appliqués, une réserve d'expressions se rapportant à des choses vécues, qui jouera un rôle essentiel dans tout le développement ultérieur de l'anthropologie.

La personnalité.

Le domaine réservé.

Dans la philosophie gréco-romaine, les événements de la vie personnelle arrivent à s'exprimer d'une façon indépendante, et prennent une place importante à côté de celle qu'y occupent le monde et les interprétations du monde. Une pareille transmutation des valeurs ne saurait se comprendre ou s'expliquer par des considérations purement théoriques; on peut même dire qu'elle s'oppose par définition à toute théorie, à tout essai de la formuler d'une façon générale. Elle est due à la formation d'une conscience de la personnalité qui n'a pu venir que de l'homme lui-même. Je puis parler de moi, mes expériences ont un intérêt indépendant. Devant cette attitude, le philosophe sera enclin à opposer au particulier le général, au transitoire le durable, à l'homme le cosmos. Mais si, en dépit des arguments du philosophe, l'homme reste ferme sur ses positions, cela n'arrive pas en vertu de considérations générales; il se sent justifié en tant qu'homme, en tant que personnalité et non en tant que philosophe, à qui force serait de partir de l'universel, pour arriver à cet être particulier, relevant de par sa nature même du hasard.

Cette conception de la personnalité trouve pourtant son expression appropriée et son achèvement idéologique dans une des grandes tendances philosophiques : dans la philosophie stoïcienne. Le sage incarne ici la conception sublimée de la personnalité. Il est lui-même. Il représente, pour ainsi dire, le *moi*, tel qu'il prend conscience de soi dans l'Antiquité. Il s'agit ici toujours du moi et du non-moi, de ce que je suis et de ce que je ne suis pas. Bien mieux : être signifie se posséder. Je suis moi-même, pour autant que je me possède; moi, en tant que personnalité me délimitant moi-même, et cela toujours en opposition à « l'autre », qui reste extérieur à moi et sur lequel je réagis en partant de moi, de moi comme personnalité reposant en elle-même. Le sage a entrepris le bornage. Il a tracé les limites qui séparent de tout le reste le domaine qui lui est réservé; il s'est trouvé lui-même.

La personnalité en ce sens est un idéal, un but à atteindre. Mais la signification anthropologique qu'a la conception stoïcienne du sage réside cependant avant tout en ce que, sous cette forme, elle a donné à la conscience de la personnalité le moyen de s'exprimer. Elle a permis qu'à côté de l'homme, créature définie par sa condition particulière, à la fois physique et psychique, et qui, par là même, demeure quelque chose d'impersonnel, relevant de la nature, apparaisse l'homme, qui, fort de la conscience qu'il a prise de lui-même, s'oppose à tout ce qui reste en dehors de la sphère de son moi. Que cette conception du moi, cette idée de la personnalité, retrouve sa signification à l'intérieur de l'ensemble psychique, importe peu ici. Ce qui est essentiel, c'est la prise de conscience de la personnalité, vis-à-vis de ce qui, en elle et en dehors d'elle, lui est étranger, de tout ce que nous ne sommes pas nous-mêmes et qui ne peut être nôtre.

L'homme isole de tout ce qui l'entoure une sphère qui lui apparaît comme étant la sienne, comme quelque chose de personnel qui ne pourra jamais se perdre, une sphère de propriété naturellement individuelle, dans laquelle il est lui-même. Seulement pour me posséder moi-même, il faut que je prenne possession de moi. Il faut que je reconnaisse ce qui est « mien » comme tel, que j'en trace les limites, que j'exerce, dans toute son ampleur, mon droit de propriété, en tant que propriétaire responsable de moi-même. Ce ne sont pas les choses, qui sont à moi, mais bien les représentations que je m'en fais. Je n'ai pas de droit de propriété sur les choses, mais bien sur mes représentations. En ce sens, ma propriété est uniquement spirituelle. Mais nous méconnaissons notre vraie propriété, et croyons posséder ce qui d'après sa nature ne peut être à nous. Une chose comme telle ne peut pas entrer dans ma spiritualité; elle ne peut pas devenir « mienne ». Je ne suis pas cette chose, et cette chose n'est pas moi, je ne suis que moi avec tout ce qui appartient à ce moi, tout ce qui lui est propre.

Mais, en même temps, cela me permet de me savoir libre des choses. Le monde des choses n'est pas le mien. Les choses ne sauraient par où entrer en moi; elles restent au-dehors. Dans ma sphère de propriété nettement délimitée, je suis libre. Tout ce que j'y trouve est à moi, est moi-même. Les choses ne peuvent agir que pour autant qu'elles se transmuent en représentations. Mais une fois qu'elles sont devenues mes représentations, elles me sont assujetties. Elles deviennent des éléments du monde spirituel qui m'appartient. Je peux les mettre à l'épreuve, les

juger, les évaluer, les comparer, les mesurer, les classer au-dessous ou au-dessus les unes des autres, les tenir loin de moi, les oublier, etc. Je peux m'en emparer. Le pouvoir que je ne puis avoir sur les choses, je peux l'exercer sur mes représentations. Pour cela, il suffit que j'enlève aux choses leur autonomie, leur apparence de choses, pour me concentrer sur ce qui m'appartient.

Chaque individu construit ainsi, d'après sa nature et la constitution qui lui est propre, une sphère de volonté et de souveraineté, délimitée en elle-même, un tout autonome. Ma puissance ne dépasse pas les limites de ce tout autonome. En ce sens, chacun est un moi, vis-à-vis duquel tout le reste est monde extérieur, est « l'autre ». Si j'efface ces limites, je m'octroie en quelque sorte le droit de disposer de quelque chose qui ne m'appartient pas; je revendique un droit que je n'ai pas; j'usurpe la propriété légitime du monde extérieur; je considère, comme étant à moi, ce qui ne l'est pas. D'ailleurs je ne puis en réalité posséder ce qui n'est pas déjà à moi, ce qui ne m'appartient pas. Cela me reste étranger. Cela affirme vis-à-vis de moi son autonomie et conserve son caractère d'étrangeté. Il ne peut s'agir que d'une possession imaginaire, car cela reste en dehors de ma sphère de volonté, du ressort de son autorité; cela ne me pénètre pas de façon à ce que je l'aie. Je ne peux avoir que ce que je suis moi-même. Je ne peux jamais que me posséder moi-même.

Est-ce à moi ou non? Cela m'est-il propre ou étranger? Est-ce moi qui domine ou suis-je dominé? Telles sont les catégories fondamentales, à partir desquelles toutes les questions qui concernent la vie doivent se poser. Dans la vie, il est rare que ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger soient mêlés. Je me perds au contact de ce qui n'est pas moi; je renonce à moi-même. Je cesse d'être une personnalité, je ne suis plus un tout cohérent. Il faut au contraire que mon but soit de faire de cette vie vraiment *ma* vie. Je ne dois pas simplement me laisser vivre, vivre au jour le jour, mais c'est *moi* qui dois vivre. Je gère en quelque sorte ma vie, comme celui qui, ayant atteint l'âge de la majorité, prend possession de sa propriété.

Le monde des humains serait ainsi composé d'une série d'individus maîtres d'eux-mêmes, portant chacun en soi son principe de domination. Mais seul le sage est le parfait propriétaire de lui-même, l'homme qui gère sa propriété spirituelle et morale d'une façon vraiment compétente.

(ÉPICTÈTE : *Diss.*, II, 16, 28.) Catégories fondamentales du Moi et du Non-Moi, du Mien et du Non-Mien, de ce qui m'est

propre et de ce qui m'est étranger, de la domination et de la sujétion, de la possession de soi et de l'abandon de soi à ce qui est autre, etc. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, XLI, 8; XCVI, 5; *De Const. Sap.*, VI, 3; MARC-AURÈLE, XI, 1; XII, 3; ÉPICTÈTE, *Man.*, I, 1 et suiv.; II, 2; *Diss.*, II, 22, 19.) Il y a une sphère de propriété morale et spirituelle, déterminée par la nature même des choses, une sphère qu'il s'agit de délimiter dans la réflexion sur soi et à laquelle il faut se tenir sans défaillance. Mais pour prendre possession de sa propriété, l'homme doit apprendre à se dominer; il doit lutter contre les passions, ne permettre à rien d'étranger de s'insinuer en lui, se défendre contre l'extérieur, se soustraire à l'influence de la *Fortune* et trouver constamment un refuge en soi-même. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, IX, 16 et suiv.; XCVIII, 4.) *C'est ainsi que l'homme pourra devenir maître de lui-même et régler sa vie.* (Voir : SÉNÈQUE, *De Ira*, XXX, 42; MARC-AURÈLE, XI, 1; V, 20.) Il forme sa vie, il la construit, en poursuivant les buts qu'il s'est posés consciemment. (ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 15; MARC-AURÈLE, VIII, 32; SÉNÈQUE, *Ep.*, XCV, 46.) Il reste infailliblement fidèle à ces buts et leur subordonne toute autre chose. (MARC-AURÈLE, XI, 21; II, 16; II, 7.) Grâce à cette discipline, sa vie acquiert de la constance et il devient lui-même une personnalité cohérente. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, XX, 2; XXXI, 8; CICÉRON, *De Off.*, I, 28.)

Mais les moyens de régler la vie et de gérer comme il se doit sa propriété spirituelle et morale, c'est la philosophie qui les donne. *Animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium dirigit cursum.* (SÉNÈQUE, *Ep.*, XVI, 3. Voir aussi : XCIV, 39.) Elle nous permet de connaître ce qui est nôtre et ce qui ne l'est pas, elle affermit ce qui nous est particulier contre ce qui nous est étranger, contre ce qui échappe à notre pouvoir. (Voir : ÉPICTÈTE, *Diss.*, II, 1, 38 et suiv.; I, 22, 10; II, 5, 4 et suiv.) Elle nous rend conscients de notre puissance et de notre indépendance. (Voir : ÉPICTÈTE, *Diss.*, II, 23, 10 et suiv.) Elle nous apprend que tout ce qui arrive n'acquiert un sens pour nous qu'à condition de se transformer en nous, de devenir quelque chose qui se passe en nous; elle nous fait comprendre que nous sommes nos propres maîtres, qu'il nous est donné d'exercer notre pouvoir dans notre domaine de vie. (Voir : MARC-AURÈLE, XII, 22; ÉPICTÈTE, *Manuel*, I, 5; SÉNÈQUE, *Ep.*, XXX, 17.)

C'est ainsi que chacun dispose de soi et rien que de soi. (Voir : ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 15, 3 et suiv.; VII, 16; VII, 55. Voir aussi : II, 22, 18.) Mais le plein exercice du droit de propriété est en même temps un devoir et une détermination de l'homme; il signifie l'achèvement immanent de l'être humain par le développement de la personnalité.

L'homme sain et l'homme malade.

La philosophie romaine de la vie est en quelque sorte une déclaration d'indépendance de l'homme comme personnalité, une affirmation du moi vis-à-vis de tout l'ensemble des données objectives qui l'entourent. Toutefois cette indépendance n'est pas conçue comme quelque chose qui reviendrait à chaque homme comme tel. Le sage est indépendant et libre. On ne comprend ce que veut dire la personnalité que par rapport au sage. Seul le sage est une personnalité. La personnalité est d'abord un idéal. Et, pourtant, ce qui est personnel est naturel. C'est même la seule chose qui soit naturelle chez l'homme. Le sage est l'homme qui rétablit la vraie hiérarchie des valeurs à l'intérieur de la structure psycho-physique de l'homme; il est celui qui atteint à une juste évaluation de ce qui est donné, celui qui vit selon la nature et qui se sent en harmonie avec l'ensemble de la nature.

C'est dans le rapport qu'elle établit entre la représentation de la personnalité et celle de la nature que réside la puissance de la pensée stoïcienne, de même qu'en général celle de la philosophie gréco-romaine de la vie. L'homme trouve la justification de sa personnalité dans l'ensemble même de la nature. S'il est un homme dans toute l'acception du mot et qu'il peut se ranger comme tel dans l'ensemble de la nature, c'est grâce à l'indépendance qu'il a acquise. Il trouve dans la contemplation de l'univers une dernière confirmation de son droit à la personnalité.

Mais, en partant de là, il se pose toute une série de problèmes qui sont devenus d'une importance primordiale pour le développement de l'anthropologie. L'homme est une créature de la nature. La nature agit en lui et cela s'exprime dans sa constitution psycho-physique, dans l'organisation de son corps, dans les conditions de son développement spirituel, dans la succession des différents âges de la vie, dans une disposition originelle à s'associer, etc. Si l'on s'en tenait à ce point de vue on en arriverait à une affirmation de tout ce qu'il y a d'humain sous ses différentes formes et moyens d'expression. On retrouverait partout quelque chose de conforme à la nature, ou, tout au moins, on chercherait à découvrir partout quelque chose de naturellement humain. L'attitude affirmative vis-à-vis de tout l'ensemble de la nature comprendrait aussi la vie humaine dans toute la multiplicité de ses formes. Un large humanisme embrassant toute la vie humaine et fondé sur

une vision d'ensemble de la nature serait ce qui définirait le mieux ce point de vue.

Or, la question prend un tout autre aspect si l'on représente la vie conforme à la nature telle que la mène le sage, comme un but qu'il faut d'abord atteindre et auquel très peu de gens atteignent. Cette conception implique, semble-t-il, une attitude foncièrement différente et menant à de tout autres problèmes que celle inspirée par un humanisme fondé sur une vision d'ensemble de la nature. Pourquoi l'homme n'est-il pas sage de par la nature? Pourquoi doit-il d'abord devenir vertueux pour vivre selon la nature?

Pour expliquer ce fait, il se présente une notion empruntée au domaine de l'expérience, qui a pris, par la suite aussi, une grande importance : la notion de la maladie. Les gens qui ne vivent pas selon la nature, qui vivent contre la nature, sont des malades, des pervers. La santé est ce qui est naturel; la maladie apparaît comme une déviation, un errement. La maladie, quelque répandue qu'elle puisse être, apparaît vis-à-vis de la santé comme une exception; elle ne se laisse pas ramener à un principe de même valeur et qu'on puisse lui opposer; elle est vis-à-vis de la santé quelque chose de négatif. A côté de la pathologie, il y a la physiologie de l'homme normal, et c'est de celle-ci qu'il s'agit lorsque nous parlons de la nature; c'est elle l'élément positif.

Et cependant le fait est que la plupart des hommes sont « pathologiques » et qu'il y a une grande marge entre, d'une part, l'homme « ordinaire », l'homme « moyen », et de l'autre, l'homme qui vit selon la « nature ». Cela ressort clairement du fait que même ceux qui sont bien portants ne le sont devenus que grâce à un effort de volonté soutenu et conscient, et que, pour guérir, ils ont dû subir une cure. Si l'on considère l'humanité de ce point de vue, elle pourrait bien apparaître comme un immense hôpital, dans lequel ceux qui ont atteint la guérison forment une petite minorité, qui à son tour cherche à guérir les autres ou quelques-uns d'entre eux, mais toujours avec fort peu de succès.

Il y a ici un élément qui mène dans une toute autre direction qu'un humanisme fondé sur la vision d'une nature partout agissante. Même en admettant qu'on puisse constater de pareilles « anomalies », sans que l'ordre de la nature comme tel en soit troublé, on ne saurait confondre deux attitudes dont l'une cherche partout dans la vie humaine le « naturel », épie partout les effets de la nature, et dont l'autre part de l'idée que l'homme moyen est pathologique. Dans le premier cas, il s'agit d'une affirmation très étendue de ce qui est généralement humain, dans le second, il semble que domine incontestablement le point de vue négatif.

C'est ainsi que les deux façons de voir paraissent mener vers des évaluations de la réalité concrète humaine, tout à fait différentes. Il faut pourtant, lorsqu'il s'agit de l'attitude stoïcienne et de celle de la philosophie romaine de la vie, se garder de voir en général, dans cette assimilation de la donnée concrète humaine à un rassemblement de cas pathologiques, un point de départ, une conception de la vie humaine valable en soi. Ce qui est essentiel ici, c'est toujours la volonté de guérir, et non le spectacle des malades installés dans leurs états pathologiques ni même la conscience indéfectible, qu'aurait chacun de sa maladie. Cette vision d'hôpital n'agit que pour autant qu'elle accentue la personnalité cohérente du sage, et la concentre pour ainsi dire sur elle-même, pour autant qu'elle crée des individualités soucieuses de prendre par elles-mêmes et pour elles-mêmes une attitude conséquente vis-à-vis du monde.

L'opposition entre les deux façons de voir : — celle qui, d'après Aristote, conçoit la nature comme agissant partout et arrivant à la perfection dans chacune de ses créations, et, d'autre part, celle qui aperçoit en l'homme un élément contre nature et dont il faut d'abord se rendre maître pour que la vie humaine devienne conforme à la nature, — cette opposition n'atteindra son point culminant que chez saint Augustin, qui en fera un des motifs fondamentaux de sa vision du monde et de la vie. Par contre, dans la philosophie gréco-romaine de la vie, l'essentiel reste toujours la volonté de guérir, telle qu'elle correspond à l'attitude personnelle orientée vers le perfectionnement de soi.

Au regard de cette volonté, des questions comme : « Pourquoi donc faut-il que l'homme guérisse d'abord? » « Pourquoi faut-il qu'une vie selon la nature ne soit possible qu'au prix des plus grands efforts? » « Pourquoi cela n'est-il donné qu'à très peu de gens? » etc., reculent à l'arrière-plan. Même là où des questions de ce genre se posent, elles n'atteignent pas l'essentiel de l'attitude pratique et thérapeutique en anthropologie, qui pour se justifier peut d'ailleurs parfaitement se passer de pareilles considérations. L'homme qui veut guérir n'a pas besoin de longues réflexions sur le fait que lui-même et les autres gens sont malades. Il veut guérir. Il cherche les remèdes et tout le reste est subordonné à cet effort, n'existe pour ainsi dire qu'en fonction de la volonté de guérir, de sorte qu'en un certain sens, même les motifs qui servent à se former une vision du monde, ne peuvent à leur tour être jugés que par rapport à leur valeur thérapeutique et doivent être conçus comme les éléments servant à former la conscience de la personnalité.

La personnalité et son rapport avec le monde.

Le sage vit dans la conscience qu'il a du monde. Le monde lui est toujours présent. Cette conscience de l'existence du monde détermine son attitude dans la vie. Il est une personnalité, la personnalité cohérente qui prend position vis-à-vis du monde, en partant d'elle-même. Le moi conscient de lui-même réfléchit sur le monde, sur son rapport avec le cosmos. L'homme et le monde : cette formule ne veut rien dire si l'homme n'est conçu que comme appartenant à son espèce, s'il n'est rien d'autre qu'une créature de la nature. Mais ici, c'est l'homme qui parle au nom de son moi, l'homme qui par ses propres efforts a conquis son indépendance vis-à-vis des choses et des gens. La formule : « Moi et le monde », prend ici une signification que ne peut avoir celle qui dit : « L'homme et le monde », une signification qui ne peut être comprise qu'en fonction de l'individu conscient de lui-même et agissant par lui-même, et grâce à laquelle l'existence et l'expérience personnelles prennent une valeur toute nouvelle.

Cette affirmation de l'indépendance du moi vis-à-vis du monde ne présuppose pas une solution identique de tous les problèmes que posent le monde et la vie. Pour atteindre le but qu'il se propose, le sage n'a pas besoin d'une connaissance du monde reposant sur une méthode définie une fois pour toutes. On pourrait même dire que le sage resterait fidèle à lui-même et vivrait en harmonie avec le cosmos, quelle que soit à la fin du compte la conception du monde pour laquelle il aurait opté. Il demeure sûr de lui-même, il va son chemin sans errer, et, tout en le suivant, il peut avoir en vue des possibilités tout à fait différentes d'interpréter le monde et son propre sort en tant que créature de ce monde. Que le monde et la vie des hommes soient dans tel ou tel rapport entre eux, son attitude fondamentale n'en sera pas changée. C'est précisément cette prise en considération de plusieurs éventualités qui l'affermit dans ses convictions, puisque celles-ci se confirment, quelque différentes que soient les opinions sur le monde et sur la vie, et qu'elles s'avèrent comme fondées en elles-mêmes, indépendamment de toutes les hypothèses métaphysiques.

C'est là une expression dernière de l'indépendance de la personnalité et aussi un achèvement de l'attitude qui caractérise la philosophie de la vie en général. L'homme n'essaie plus de se comprendre, en partant d'une certaine interprétation du monde, mais il cherche et trouve en lui-même

les valeurs et les buts à poursuivre qui déterminent la façon dont il construira la vie, et c'est en partant de là qu'il réglera son attitude vis-à-vis du monde. Il ne s'agit donc plus d'un monde conçu en soi et en dehors de tout lien, d'un monde qu'on devrait se représenter comme tel et interpréter sous certaines formes fondées en elles-mêmes, mais toujours d'un rapport de la vie avec le monde, avec l'ensemble de l'univers, tel qu'il se présente à l'homme, d'une façon de ressentir le monde, abstraction faite de toutes les interprétations qu'on peut en donner ou de toute connaissance qu'on peut en avoir.

La conscience qu'il a du monde est quelque chose de particulier au sage. Seul le sage ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit, par rapport au cosmos. Cette conscience donne en même temps à sa vie de la fermeté et de la constance. L'homme qui n'est pas un sage, par contre, n'a pas la conscience du monde et n'atteint pas à une vision universelle des choses et de sa propre vie. Les passions l'entraînent de-ci de-là, et ce qui lui arrive, il ne l'intègre pas dans un ensemble global. Ce qui lui apparaît prend de fausses proportions. Il voit faux. Il se fait une fausse image de lui-même et du monde, ou, plutôt, il n'atteint pas, quoi qu'il fasse, à une vision cohérente. Il n'est d'accord ni avec lui-même ni avec l'enchaînement logique des événements de sa vie, ni avec les choses, ni avec le cosmos. On le croirait absent. Il a perdu le contact avec le monde. La guérison, en revanche, signifie le retour à soi-même, à l'unité de sa vie, au cosmos, le retour aux vrais proportions. Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique. Les passions isolent l'homme; la vie selon la raison, par contre, signifie l'intégration dans l'ensemble du monde. Le sage observe le monde et se sent uni à lui. Les dissonances créées par les passions n'existent plus pour lui. Il est fidèle à lui-même et au monde. Il vit selon la norme du monde et demeure dans la normalité universelle.

Le type du sage est donc la démonstration vivante que vivre à l'unisson du Tout, c'est vivre selon la nature. Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble. De là, le sage peut aller plus loin et chercher, dans le cosmos même, la justification objective de ses efforts. En prenant possession de lui-même, en réglant sa vie d'une façon autonome, il sent en même temps qu'il est le citoyen d'une république mondiale réglée selon des lois rationnelles. L'exer-

cice de ses droits comme personnalité libre lui apparaît en même temps comme une exécution de la loi universelle. Lorsqu'il se constitue une personnalité indépendante, lorsqu'il fait valoir ce qui est « sien » et exerce son pouvoir sur lui-même, il agit en même temps en harmonie avec l'ordre universel et vit selon la nature. La conscience qu'il a de sa personnalité et celle qu'il a du monde trouvent ici une unité dernière.

Les philosophes de la vie ne cessent d'insister sur le fait que le sage est un être d'exception. (Voir entre autres : SÉNÈQUE, *De Ira*, II, 10, 6; CICÉRON, *Tusc.*, II, 22.) Cela signifie que l'idéal de la personnalité, tel qu'il s'exprime chez le sage, n'est accessible qu'à une très petite minorité. *Magnam rem puta unum hominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus.* (SÉNÈQUE, *Ep.*, CXX, 22.) Toutefois cela ne peut manquer de paraître étrange, si l'on considère que la sagesse et la formation d'une personnalité affermie en elle-même sont le but que la nature prescrit à l'homme. (Voir : MARC-AURÈLE, V, I, 9.) Que les hommes ne soient pas tous des sages prouve qu'il y a quelque chose qui n'est pas dans l'ordre. Mais voilà, ce sont des malades. La maladie, la santé servent d'arguments pour expliquer les anomalies humaines d'une façon intelligible à tous, en s'en référant aux états pathologiques du corps humain et à leur guérison, sans avoir besoin pour cela de renoncer à l'ensemble formé par la sagesse et la nature. (Voir : CICÉRON, *Tusc.*, IV, 10, 13, 14; DIOGÈNE DE LAËRTE, VII, 115.) Le sage est celui qui possède la santé. (Voir : SÉNÈQUE. *Ep.*, LXXII, 6.) Son attitude vis-à-vis des autres hommes est celle du médecin vis-à-vis de ses malades. (SÉNÈQUE, *De Const. Sap.*, XIII, 1, 2.) La philosophie sert de remède. (Voir entre autres : ÉPICTÈTE, *Diss.*, II, 21, 15; MARC-AURÈLE, V, 1, 9.) Le sage guérit l'âme, il est le médecin de l'âme. Et comme traitement, il est à la recherche d'une psychothérapie. *Animi remedia inventa sunt ab antiquis. Quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere.* (SÉNÈQUE, *Ep.*, LXIV, 8 et suiv.)

Cependant il n'en serait pas moins plausible de se demander comment il se fait que presque tous les hommes soient atteints de maladie mentale (voir : ARNIM, III, 662) et aient besoin d'avoir recours aux philosophes. La philosophie nous fait comprendre que nous sommes malades (voir : ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 26, 15), mais nous explique-t-elle aussi la maladie même?

Omnia vitia contra naturam pugnant. (SÉNÈQUE, *Ep.*, CXXII, 5.) *Nulli nos vitio natura conciliat.* (SÉNÈQUE, *Ep.*, XCIV, 56; DIOGÈNE DE LAËRTE, VII, 89.) Nous sommes corrompus. L'homme ordinaire est un être pervers. Et qui plus est, cette corruption est en nous; c'est en nous-mêmes qu'est le siège du mal, et c'est pourquoi nous n'en savons rien et sommes si difficiles à guérir. *(Quid nos decipimus? Non est extrinsecus malum nostrum; intra nos est, in visceribus ipsis sedet et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus quia nos aegrotare nescimus.* (SÉNÈQUE,

Ep., L, 4.) Notre constitution psycho-physique est en quelque sorte faussée. La vie de notre âme est anormale. (Voir : DIOGÈNE DE LAËRTE, VII, 115; CICÉRON, *Tusc.*, IV, 10, 13, 14; SÉNÈQUE, *Ep.*, LXXV.)

Il serait faux pourtant de vouloir faire ressortir, comme un motif indépendant en soi, cette attitude pessimiste vis-à-vis de l'homme moyen, vis-à-vis de la masse des hommes. Pour en arriver là, il faudra attendre des époques ultérieures, celles qui vont de saint Augustin à Rousseau. Certes la philosophie gréco-romaine de la vie n'est pas à court d'explications historiques et philosophiques. Mais quelle que soit l'importance des jalons que de pareilles théories peuvent poser pour l'avenir (voir : ARNIM, III, 228 et suiv.; SÉNÈQUE, *Ep.*, XC, *Saeculum aureum;* SÉNÈQUE, *Natur. Quaest.*, III, 30), elles ne sont pas l'essentiel ici. Il ne faut jamais perdre de vue que le philosophe de la vie veut guérir et agir; c'est un médecin, qui, au cours de ses consultations, glisse quelques réflexions sur l'origine de la maladie en général, mais qui tient avant tout à mener son client sur la voie de la guérison. Bien mieux, ces réflexions elles-mêmes doivent être comprises en quelque sorte d'un point de vue thérapeutique; la volonté de guérir donne à tout une couleur particulière. Tantôt le médecin essaie de faire voir à son client toute la gravité de sa maladie et de celle des hommes en général, tantôt il éveille en lui l'espoir de la guérison, se réservant de souligner ensuite tout l'effort qu'il lui faudra faire, pour atteindre le but. (Voir entre autres : SÉNÈQUE, *De Ira*, II, 12, 4; II, 13, 1; II, 10, 8; *Ep.*, L, 7 et suiv.; CICÉRON, *Tusc.*, III, 6.) Il ne faut négliger de recourir à aucun remède (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, XCV, 29); tout doit concourir au même but.

C'est en partant de cette tension vers un but, qu'il faut juger aussi de l'attitude vis-à-vis des maux de ce monde. Ce sont des obstacles qui s'opposent à notre volonté et qui doivent être surmontés. *Imus per obstantia. Itaque pugnemus...* (SÉNÈQUE, *Ep.*, LII, 7.) Il s'agit de lutter et de vaincre. *Effugere non potes necessitates, potes vincere.* (*Ibid.*, XXXVII, 3.) Cette attitude, faite d'un dynamisme personnel vis-à-vis de tout ce qui se passe dans le monde, est essentielle pour comprendre la philosophie romaine de la vie. Les problèmes ne peuvent être posés qu'en fonction d'une personnalité animée d'une volonté. Le point de vue initial est le rapport constant dans lequel toute chose doit être avec l'homme qui veut arriver à ses fins, qui tend à maîtriser sa vie. Cet homme ne craint pas la lutte. Il désire mettre ses forces à l'épreuve dans la vie. (SÉNÈQUE, *De Prov.*, IV, 21; IV, 12.) *Avida est periculi virtus...* (*Ibid.*, IV, 4.)

Cette attitude envers la vie a en soi quelque chose de non problématique. Le problème est transféré de la vie comme telle, des conditions de la vie, de ce qui dans la vie dépend du sort, et autres considérations de ce genre, sur une édification active de la vie. La question n'est plus : « Qui suis-je? D'où est-ce que je viens et où est-ce que je vais? » Mais bien : « Qu'est-ce que je puis, qu'est-ce que je dois faire de moi, quel est le but que je dois poursuivre et quels sont les moyens de l'atteindre? » Saint

Augustin se demande : « Pourquoi faut-il donc que je lutte et peine? » Pour la philosophie romaine de la vie cette question au fond ne se pose pas. Chez saint Augustin : *devoir* lutter. Chez les philosophes romains de la vie : *vouloir* lutter. Le sage ne s'étonne pas de l'imperfection des hommes et ne leur en veut pas. Il comprend les conditions de la vie humaine. *Nemo autem naturæ sanus irascitur.* (SÉNÈQUE, *De Ira*, II, 10, 6.) Même ce qui est dénaturé lui paraît naturel. Le sage observe tout avec sérénité. *Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam, semper illic serenum est.* (SÉNÈQUE, *Ep.*, LIX, 16.) Sa volonté est en harmonie avec tout ce qui arrive. (EPICTÈTE, *Diss.*, II, 14, 7. De même : *Manuel*, 8.) ζῆσον ὡς ἐν ὄρει. (MARC-AURÈLE, X, 15.)

L'homme comme créature de la nature et comme personnalité.

Le type du sage, tel qu'il s'est développé dans la philosophie gréco-romaine de la vie, ne saurait être interprété en se fondant sur des ensembles cosmiques, en prenant le monde comme point de départ. Là où de telles interprétations d'ordre cosmogonique ou eschatologique se rencontrent, il s'agit de tout autres courants de pensées. Le sage est une notion vitale, une forme personnelle d'affirmation de soi, qui ne peut se comprendre qu'en partant de ce que l'homme a éprouvé dans la vie, un idéal qui n'acquiert sa valeur qu'en mettant en jeu la personnalité dont il représente la forme la plus élevée. C'est dans le type du sage que l'élément personnel et autonome dans la vie humaine trouve son expression. Le sage est pour l'antiquité le symbole de la personnalité libre, qui, en son nom, prend position tant vis-à-vis des événements et de ce qui se passe dans l'ensemble de la nature que de sa propre condition humaine. Cette notion de la personnalité libre, qui, en régnant d'une façon absolue dans sa propre sphère, sait qu'elle est en plein accord avec elle-même et avec le cosmos, est en quelque sorte le point culminant de la philosophie gréco-romaine de la vie.

Cette conscience de la personnalité ne saurait se comprendre en partant, sur le domaine de l'anthropologie philosophique, d'une attitude purement scientifique. Une pareille attitude suppose que l'homme sorte en quelque sorte de lui-même, qu'il se considère de l'extérieur et s'envisage comme un objet d'ordre général. Il s'ensuit que la signification spécifique qu'a pour lui sa vie, ou, pour les autres, la leur, doit disparaître. Lui-même et les autres sont projetés sur un plan également impersonnel. Ce qui lui arrive perd son intérêt, pour autant que ce soit *à*

lui que cela arrive, et ne sert qu'à faire voir ou connaître ce qui ne le concerne plus lui-même en particulier, mais l'homme en général. D'ailleurs, cet homme-là ne saurait pas davantage l'intéresser par rapport à une signification spécifiquement humaine et égoïste; il n'est qu'un objet de recherches scientifiques et se range tout naturellement dans une hiérarchie de créatures vivantes qu'il s'agit de définir scientifiquement et parmi lesquelles devra lui être assignée ensuite une place dans l'échelle des valeurs, également d'après un point de vue purement objectif.

Dans cette façon de voir, il y a certes des éléments essentiels qui contribuent puissamment à déterminer l'attitude de l'homme devant la vie, et c'est précisément parce qu'ils le libèrent de lui-même et de son égoïté qu'ils peuvent agir d'une façon constructive sur sa vie et sur sa manière d'envisager les hommes et le monde. Mais sous leur influence, certaines tendances tout à fait primitives qui cherchent à s'exprimer ne peuvent arriver à ce qu'il leur soit fait justice; l'homme personnel ne peut s'exprimer, il ne peut parler de sa vie ni arriver à dire ce qui lui est arrivé et ce qu'il a éprouvé, sous une forme qui permettrait à ces événements de garder leur caractère et leur signification propres.

Pour l'anthropologie orientée vers les sciences naturelles, il s'agit avant tout de l'homme « nature », de la constitution de l'homme, de ce que l'homme est dans cette vie, si on le considère dans l'ensemble de sa structure, en dehors de tout ce qui a pu lui arriver, personnellement. Cette façon de voir les choses reste valable également dans la philosophie gréco-romaine de la vie. Mais celle-ci implique aussi que l'homme, tel qu'il se représente à travers sa propre expérience de la vie et celle des autres, arrive à la réflexion sur soi; la personnalité humaine s'y affirme vis-à-vis de tout ce qui est génériquement naturel. Il ne suffit d'ailleurs pas à cet homme de se connaître. Il veut construire sa vie. Il veut tracer des directives qui le guideront dans son activité. A ses yeux, il n'est nullement en première ligne une donnée, mais désire devenir quelqu'un, arriver à quelque chose, travailler à son perfectionnement. Et pour cela l'anthropologie philosophique orientée vers les sciences peut évidemment lui fournir certains moyens. Elle devient de la science appliquée, une thérapeutique de l'âme qui permet à l'homme de dominer ses passions et de réaliser ainsi en lui l'idéal de la libre personnalité. Mais quelle que soit l'importance qu'ait pu avoir, lui aussi, cet élément dans le développement de la philosophie gréco-romaine de la vie, et dans l'évolution

ultérieure des idées jusqu'aux temps modernes, il ne peut se comprendre et obtenir son véritable sens que si l'on prend comme point de départ, chez l'homme, la volonté personnelle de se construire une vie, la volonté d'arriver à la « guérison ». Ce qui importe vraiment, ce n'est pas que l'anthropologie philosophique admette certaines applications pratiques, mais bien le fait que l'homme cherche dans la philosophie des solutions pour lui-même, qu'il s'attende à ce qu'elle lui offre des moyens qui l'aident à construire sa propre vie. L'analogie avec la médecine risquerait ici de nous induire en erreur. Dans cette dernière, la volonté de guérir du malade est prise, sans plus, comme une donnée, tandis qu'elle est un des éléments essentiels de la philosophie gréco-romaine de la vie, un élément, qui, non seulement lui donne toute sa signification, mais encore exerce une influence déterminante sur tout le développement ultérieur de l'anthropologie. Au fond, il s'agit toujours ici d'un : *Je veux*, et non de possibilités d'application pratique que l'on pourrait en quelque sorte détacher de la personnalité même. En d'autres termes, il entre ici un élément qui dès l'abord — que ce soit sur le domaine pratique ou théorique — ne se laisse pas concevoir scientifiquement et que l'on ne saurait comprendre sans l'importance attribuée maintenant aux expériences personnelles de la vie.

C'est donc à l'expérience personnelle qu'il faut toujours en revenir. L'homme tel qu'il se laisse concevoir, d'après sa constitution psycho-physique, est le sujet d'une vie relevant de la nature, un sujet dont les qualités générales se retrouvent dans tous les événements qui l'atteignent et dont les caractères génériques déterminent les limites et le cours de l'existence. Mais cette vie doit, elle aussi, être comprise dans la signification particulière qu'elle a pour chaque personne, dans toute la multiplicité des choses vécues avec le caractère spécial qu'elles revêtent dans l'existence d'un chacun. Elle est alors une chose que nous avons le pouvoir de régler, que nous devons modeler et ordonner. Le sujet de cette activité orientée sur la vie même ne peut donc être l'homme sans plus, mais bien l'homme devenu maître de lui-même, l'homme qui, au milieu des conditions d'existence qui lui sont faites, garde le pouvoir sur soi et sur la vie : en un mot la personnalité devenue consciente d'elle-même.

Positivisme de la vie.

Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, la vie, telle qu'elle est vécue, est devenue une donnée première. Tout se rapporte à la vie, tout s'intègre dans le cours de la vie et tout ce qui arrive représente en quelque manière une valeur vitale, est favorable ou non à la construction d'une vie. La connaissance elle-même n'apparaît qu'en fonction de l'ensemble de la vie; elle devient à son tour une valeur vitale. Ce qui prime est le : *Je vis*. Toutes les impressions qu'a l'homme, ce qu'il ressent et ce qu'il fait, ce qu'il pense, ses opinions et ses connaissances doivent être comprises et évaluées par rapport à la vie. Vues sous l'angle de ce positivisme vital, toutes les données qui se présentent : les gens, les choses, les événements acquièrent — précisément en vertu de ce rapport avec la vie — un caractère positif. Tout est dans un rapport de valeur avec la personnalité vivante, tout revêt l'aspect d'une valeur vitale. Devant chaque chose, la question qui se pose n'est pas : « Que peut-elle être? » — la philosophie de la vie, si elle veut être à même de saisir les choses dans leurs rapports avec la vie, est bien obligée de les accepter telles qu'elles existent et se présentent — mais bien : « Que peut-elle valoir, que signifie-t-elle dans l'ensemble de la vie, quel est le rôle qu'elle peut jouer dans ma vie? »

C'est ainsi que la vie est le point de départ, au-delà duquel on ne peut remonter. C'est la grande donnée. Mais il ne s'agit pas là d'un précepte de la connaissance. L'assurance que donne la vie ne saurait être confondue avec la certitude que donne la science. Elle signifie activité, conscience d'une possibilité de se dépenser; « je sais que je vis, que ces impressions, c'est moi qui les ai », etc. Cette certitude est reliée d'une façon immédiate au sentiment de la personnalité; elle n'est en quelque sorte que l'expression de ce sentiment. Non pas : « Je suis », mais : « Je suis moi »; non pas : « Vivre en général » mais : « Vivre *ma* vie. » Voilà l'essentiel. Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, les deux éléments : vie et conscience de la personnalité forment une unité indissoluble. Ce qui arrive se rapporte à la vie et s'intègre au cours de la vie, et ce qui s'intègre au cours de la vie, m'arrive à moi, est un événement personnel.

Dans ce : « Je vis », il y a pour l'anthropologie un point de départ indépendant. Toute philosophie le cède à la donnée première qu'est la vie. « Je vis » veut aussi dire :

« Je philosophe. » Philosopher peut et doit même devenir une activité décisive dans la construction de la vie. Et cela précisément en tant que fonction de la vie et toujours par rapport à la vie.

Mais l'autarcie du « Je vis », le contenu vital de cette maxime, dépend à son tour de certaines conditions. « Je vis », nous l'avons vu, si on se place du point de vue de la connaissance, n'a pas de signification indépendante. Au contraire, rien ne semble plus inaccessible à la connaissance que cette vie dans sa dualité biologique et biographique, et que le moi, sous la forme personnelle. Mais même si je m'en tiens uniquement à la vision de la vie, à la vie, telle que je la mène et telle qu'elle ne cesse de m'être présente, il semble néanmoins que je ne puisse y demeurer et qu'il y ait dans la vie même quelque chose qui me pousse à la dépasser. La vie est la réalité. La vie est quelque chose d'universel. Je vis cette vie en moi-même; je participe à la vie universelle. Comme toutes les autres créatures, je suis imprégné de vie. Je vis, tantôt davantage, tantôt moins. Mais que signifie dans tout cela « ma » vie, cette vie reliée comme elle l'est dans l'expérience, à une personnalité. Que signifie le cours de la vie avec ses conditions égocentriques? Qui suis-je, pour pouvoir dire de moi : « Je vis »? Et encore : « Qu'est-ce que cela veut dire en général, quand je parle de *ma* vie? » La durée de ma vie est limitée. « Je vis » équivaut à : « Je meurs. » Et cependant, lorsque je dis : « Je vis », cela doit être une affirmation de la vie : « Je sais que je vis, j'ai confiance en la vie. » Cela doit impliquer en outre que cette vie est en quelque façon en ma puissance, que je puis la régler, que c'est *ma* vie, ou peut le devenir.

Le point de départ que constitue le : « Je vis » redevient ainsi à son tour un problème. Rien ne semble plus simple, rien ne paraît correspondre mieux à la saine raison humaine que de considérer la vie comme une donnée première et de définir toute autre chose par rapport à elle. Il semble même que cela soit là le point de départ naturel de toute réflexion sur soi et de toute anthropologie fondée sur l'introspection. Mais, en même temps, il est difficile en principe de s'en tenir là. La connaissance remonte plus loin que la vie et il y a dans l'homme une nostalgie qui le pousse à dépasser les limites de la vie. La philosophie gréco-romaine de la vie est le premier grand essai de comprendre la vie en partant de la vie. Elle représente en ce sens une attitude-type, qui, comme telle, conserve sa valeur, parce qu'elle exprime une des positions que peut prendre l'homme en face de lui-même et de la vie et qu'elle

constitue ainsi un des motifs fondamentaux de l'anthropologie.

La conception de la personnalité, telle que l'a créée la philosophie gréco-romaine de la vie, est particulière à cet aspect de l'anthropologie. On pourrait, il est vrai, y retrouver des survivances d'anciennes manières anthropologiques de concevoir les choses, par exemple, certains motifs tels que l'amour de soi, l'instinct de conservation, la tendance à suivre sa propre nature. (Voir entre autres : Diogène de Laërte, VII, 85; Sénèque, *Ep.* CXXI, 17; Épictète, *Diss.*, II, 22, 19.) Mais la conception gréco-romaine de la personnalité n'en reste pas moins, vis-à-vis de ces éléments ou d'autres qui leur seraient analogues, quelque chose de tout à fait particulier. Elle doit être considérée du point de vue du sujet, elle repose sur l'activité vitale, elle se présente comme un acte, comme une prise de possession de soi.

Il ne faudrait pas non plus déduire la conception de la personnalité de l'idée que l'on se fait en général de l'homme et qui est fondée sur l'acceptation des différences qualitatives entre individus. Ce serait là confondre personnalité et individualité. La conception antique de l'individualité se rapproche de celle de l'homme, créature de la nature, et cela, grâce à un classement des hommes d'après des types : les qualités particulières qui distinguent les hommes entre eux ne les empêchent pas pour cela d'être hommes. (Voir : Cicéron, *De Off.*, I, 107 et suiv.; *De Fin.*, V, 9. Voir aussi : Épictète, *Diss.*, I, 2.) Il est recommandé alors à l'homme, possédant une individualité, de s'en tenir à ce qui la caractérise comme telle. (Voir : Cicéron, *De Off.*, I, 110.) Quant à ce qui concerne l'Idée de la personnalité, ce qui est essentiel, c'est non la *qualité* de ce qui lui est « propre », mais bien le fait qu'il y ait quelque chose qui lui soit propre. Ce qui lui est propre n'est pas qualitativement autre, c'est ce qui lui a été réservé et dont il peut dire : « C'est le mien. » Cela n'empêche d'ailleurs pas que je puisse me sentir « autre », comme l'est tout homme qui vit en lui-même et qui trace des bornes entre lui et son entourage. (Voir entre autres : Marc-Aurèle, IV, 3.) On pourrait entrevoir ici les rudiments d'une union entre la personnalité et l'individualité. Mais l'essentiel reste le fait de l'affirmation de soi, le : « Je veux », le rapport du propriétaire avec sa propriété.

D'autre part, il ne faut pas non plus comprendre la personnalité comme quelque chose de statique et qui puisse être représenté d'une façon objective. Il ne faut pas chercher une définition psychologique du moi, valable une fois pour toutes. Tous les essais de ce genre s'appuient en quelque sorte sur Aristote, et constituent, dès qu'on veut les isoler, un recul par rapport au sentiment de la personnalité, tel qu'il arrive à s'exprimer dans la philosophie gréco-romaine de la vie. (Voir : Cicéron, *De Rep.*, VI, 24. Voir aussi : Épictète, *Diss.*, II, 10, 1.) Cela vaut aussi pour toutes les tentatives de localiser en quelque sorte la personnalité dans un ensemble psychique. A la fin du compte, c'est un « mién » et non pas un « Je », qui doit être mis en valeur. Ce

qui est défini, c'est la propriété et non pas le propriétaire lui-même, qui précisément ne saurait être compris en partant de là (voir : MARC-AURÈLE, X, 24. Voir aussi : SÉNÈQUE, *Ep.*, CXXI, 16) et cela, même s'il s'agissait d'une prise de possession de soi ou d'un retour sur soi. (Voir entre autres : MARC-AURÈLE, X, 37; V, 11.)

A travers toutes ces considérations, on doit toujours avoir présent à l'esprit que la personnalité est une notion dynamique, que c'est dans l'action qu'il faut la chercher et analyser les moyens qui servent à la développer. Son interprète demeure toujours le sage, le seul homme libre. (ARNIM, III, 597; DIOGÈNE DE LAËRTE, VII, 121.) A l'idée du sage, s'associent des notions variées, empruntées à la vie et qui toutes expriment cet idéal de la personnalité reposant en elle-même et douée d'une grande force de caractère : telles la virilité, la bravoure, la grandeur, la magnanimité, l'attitude héroïque des Romains devant la vie et la mort, et d'autres du même genre. (CICÉRON, *Tusc.*, II, 13; IV, 24; III, 7; SÉNÈQUE, *De Const. Sap.*, X, 2; XIX, 4; SÉNÈQUE, *De Clem.*, II, III, IV; EPICTÈTE, *Diss.*, II, 17, 19; MARC-AURÈLE, II, 5; III, 5; DIOGÈNE DE LAËRTE, VII, 93. L'exemple de Caton : ARNIM, III, 5; SÉNÈQUE. *De Const. Sap.*, II, 7, 1.)

Tout comme l'expérience, que fait le moi de lui-même, ne se laisse pas décrire d'un point de vue psychologique déterminé, la personnalité ne peut être déduite d'un schème cosmique quelconque. Je reste moi, quelle que puisse être l'interprétation du monde et de ce qui se passe dans le monde. Le développement de ma personnalité est indépendant. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, XVI, 4; MARC-AURÈLE, XII, 14.) Le sentiment de la personnalité que procure l'activité vitale s'affirme comme une virtualité, indépendante de toute conception du monde. Ce qui est donné au moi, lorsqu'il réfléchit sur lui-même et sur sa vie, c'est le fait même du monde. A côté du moi, il y a ce qui est autre. A côté de la décision personnelle, ce qui dépend du sort, à côté de l'affirmation de soi dans la vie, la mort, la caducité. Ces rapports avec la vie deviennent conscients de la façon la plus variée. Réflexions sur le monde, du point de vue de l'homme : « En quoi le monde nous concerne-t-il? » « En quoi concernons-nous le monde? » C'est dans l'élaboration de ces rapports vitaux sous les formes les plus différentes, que réside le principal apport de la philosophie gréco-romaine de la vie, et non dans la formation de motifs métaphysiques, qui, détachés de tout l'ensemble vivant, ne sauraient être bien définis. (Voir : DIOGÈNE DE LAËRTE, VII, 137; VII, 143.) Ces rapports vitaux peuvent appartenir aux catégories les plus variées : *Fatum* (SÉNÈQUE, *Ep.*, XVI, 4; XCIII, 1 et suiv.; MARC-AURÈLE, III, 6; V, 8; V, 24) *Fortuna* (SÉNÈQUE, *Ep.*, LXXIV, 6 et suiv.; XCI, 2; XCII, 2; SÉNÈQUE, *De Tranq. Anim.*, X, 3; SÉNÈQUE, *De Const. Sap.*, XIX, 5), *Providentia* (ÉPICTÈTE. *Diss.*, I, 16, MARC-AURÈLE, II, 3). Il faudrait encore citer ici toute la multiplicité des rapports vitaux reflétant les données cosmiques dans la vie humaine. (Voir ici par exemple les différentes maximes de Marc-Aurèle sur la nature dans ses rapports avec l'homme et sur les rapports

de l'homme avec la nature : V, 18; VII, 46; X, 3; X, 14.) Expérience du monde telle qu'elle se reflète dans la conscience de l'homme, d'après les différentes situations où il se trouve dans la vie. Aspects multiples du monde. Dispositions d'esprit variés, par rapport au cosmos. Formation de motifs typiques, par exemple : grandeur et éternité du monde opposées à la vie éphémère de l'homme (voir : MARC-AURÈLE, IV, 43; V, 24; VIII, 25; X, 17 et suiv.; X, 27), aversion éprouvée par l'homme pour l'instabilité des événements (voir : *ibid.*, V, 10; XII, 24), sentiments édifiants provoqués par la contemplation de l'univers (voir : ÉPICTÈTE, *Diss.*, II, 16, 32; SÉNÈQUE, *Ep.*, XLV, 18), richesses inépuisables de la nature (voir : SÉNÈQUE, *Nat. Quaest.*, III, 30; VII, 30) et d'autres motifs semblables. Même là où il s'agit d'hypothèses bien établies, soit sur le domaine de la cosmogonie, soit sur celui de la philosophie de l'histoire, ce rapport avec la vie et avec l'état d'esprit particulier à celui qui les a émises reste quelque chose de tout à fait essentiel. (Voir : MARC-AURÈLE, IX, 28; XI, I.)

Parmi toutes ces considérations, l'attitude prise vis-à-vis du monde par la personnalité affermie en elle-même, reste le motif central. « Dans quel rapport suis-je, dans quel rapport es-tu avec le monde? » Et cette question se pose pour chaque personnalité comme telle. Chacun a le droit de la poser; c'est même de son devoir de le faire, et il ne peut en dernier lieu y répondre qu'en partant de lui-même. Il dialogue avec le monde. (Voir : MARC-AURÈLE, IV, 23; X, 14; X, 21.) Il fait face au monde, lui parle, l'interroge. Il se met sur la défensive, conclut la paix avec le monde, le reconnaît. (Voir entre autres : *ibid.*, VII, 18; VIII, 55.) En même temps, il prend conscience de l'unité du tout, il sent qu'il fait lui-même partie de ce monde et qu'il forme avec tout ce qui existe un ensemble solidaire. (ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 14, 1; MARC-AURÈLE, VI, 38; VII, 9; VII, 13; X, 6.) Mais, tout en se livrant à ce sentiment de solidarité, il maintient intacte sa personnalité, et c'est la conscience qu'il en a acquise dans l'active expérience de la vie, qui, en dernier lieu, détermine aussi son rapport avec le cosmos. Il sent qu'il est dans ce monde un élément agissant, et le monde, à son tour, se présente à lui comme un ensemble agissant d'éléments. En tant que personnalité libre, il se soumet à la puissance supérieure et se range dans l'ensemble mondial. (Voir CICÉRON, *De Fin.*, III, 64; SÉNÈQUE, *Ep.*, XLV, 52; ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 14, 15; MARC-AURÈLE, IV, 4; V, 30; VI, 24; X, 28.)

Mais quel que puisse être le rôle joué par ces spéculations ou d'autres encore, elles n'obtiennent leur véritable sens que si on les situe dans l'ensemble de la vie et cherche à les définir par rapport à leur valeur pour la vie. Toutes ces représentations doivent toujours être soumises au critère de l'action vivante, de la réalité de la vie, car celle-ci reste toujours la donnée centrale disposant, pour atteindre ses buts, de façons tout à fait différentes de représenter les choses. La vie elle-même ne se « déduit » pas. Elle ne saurait être représentée comme une chose que l'on pourrait détacher de l'expérience que nous en faisons.

On ne peut s'en faire une idée qu'en partant d'elle-même. La vie ne peut être que vécue. Vis-à-vis de tout ce qui est du domaine de la spéculation pure, vis-à-vis de toute dialectique dissolvante, relevant de la théorie de la connaissance et de la métaphysique, il faut nous en tenir à la vie. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, LXXXVIII, 43 et suiv. ; ÉPICTÈTE, I, 27, 17 et suiv. Voir aussi : SÉNÈQUE, *Ep.*, XLIX, 5 et suiv.)

Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori. (SÉNÈQUE, *De Brev. Vitæ*, VII, 3. Voir aussi *Ep.*, LXXVII, 11.) Telle est la maxime à laquelle il faut toujours revenir; c'est le motif fondamental de la philosophie romaine de la vie auquel tout le reste doit être subordonné. Pour apprendre à vivre, il faut que nous sachions mesurer à sa juste valeur la signification par rapport à la vie, de chaque chose qui s'offre à nous, il faut que nous sachions bien discerner ce qui compte dans la vie. Rien ne doit échapper à cette évaluation. Tout doit être mis en rapport avec la vie, avec les vraies valeurs de la vie, avec la vie conçue comme un tout. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, XLII, 8 et suiv.; LXXXIX, 14; XCV, 54, 57; MARC-AURÈLE, X, 31; IV, 32.) En ce sens, la vie se présente à nous comme un ensemble de valeurs vitales. Tout s'ordonne dans un ensemble de valeurs qu'il faut comprendre et former d'après un même principe. C'est ainsi que nous arriverons à voir la vie dans sa totalité et à nous en rendre maîtres. Nous la maîtrisons et la dominons, nous l'ordonnons et lui donnons de l'unité : réflexions sur la vie dans son ensemble, sens des proportions, plaisir éprouvé devant une vie bien ordonnée. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, XX, XCV, 46, 57. Voir aussi : PLINE, *Ep.*, III, 1 : *Me autem ut certus siderum cursus ita vita hominum disposita delectat, sonum præsertim.*)

C'est ainsi que le positivisme romain de la vie applique partout le principe de la primauté de la vie. « Je vis et je veux vivre. Je veux m'en tenir à ma vie, ne jamais me laisser détourner par quoi que ce soit du but que j'y poursuis, tout saisir du point de vue de la vie, tout comprendre dans sa signification vitale et l'ordonner dans l'ensemble de ma vie. Pour cela, il est nécessaire que j'aie sans cesse sous les yeux la totalité de ma vie. »

Et cependant cette vie se présente, elle aussi, comme quelque chose de relatif, de limité, de passager. (Voir : MARC-AURÈLE, II, 17; IV, 43; V, 23; IX, 30, 32.) Je sais que je suis mortel. Il s'agit donc aussi de concevoir la mort du point de vue de la vie, de la ranger dans l'ensemble de la vie. *Tu nescis unum esse ex vitæ officiis et mori?* (SÉNÈQUE, *Ep.*, LXXVII, 19. Voir aussi : MARC-AURÈLE, VI, 2; IX, 21; SÉNÈQUE, *Ep.*, XXX, 10.) C'est le point culminant de la philosophie gréco-romaine de la vie : savoir mourir, dernière confirmation, dernière affirmation de la libre personnalité. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, XXV, 10 ; ÉPICTÈTE, *Diss.*, I, 1, 21 et 32; II, 1, 13 et 38. Voir aussi : CICÉRON, *Tusc.*, I, 49.) Savoir mourir tout en ignorant quel sera le sort de l'homme après la mort. (Voir : SÉNÈQUE, *Ep.*, LXV, 24; MARC-AURÈLE, XI, 5.) *Contemne mortem.* (SÉNÈQUE, *Ep.*, LXXVIII, 5.)

V

PLOTIN

L'homme et l'ame.

Le spectacle de la vie humaine.

Pour la philosophie gréco-romaine de la vie, toute conception du monde implique une façon de se conduire vis-à-vis du monde, une attitude affermie en elle-même envers le cosmos. L'homme s'explique avec le monde, il prend position en face de l'univers. Le but suprême qu'il peut atteindre n'est pas la connaissance, mais bien l'affirmation du monde. Il reconnaît l'absolu caractère de valeur qu'a ce monde; il s'abandonne à l'univers. (Voir entre autres : Marc-Aurèle, IX, 1; II, 3; III, 2; XII, 23; Voir aussi : Cicéron, *De Nat. Deorum*, II, 7; II, 14.) Cette attitude suppose déjà une conscience développée de la personnalité qui se délimite en elle-même, vis-à-vis de ce qui est autre, de ce que nous ne sommes pas nous-mêmes, de ce qui ne peut être nôtre, comme d'autre part, cette conscience obtient elle-même une signification dernière et une valeur propre, par son rapport à ce qui est autre, à ce qui n'est pas nôtre et qui n'est pas en notre pouvoir.

Et ce qui importe ici, ce n'est pas en premier lieu la façon dont nous définissons ce que nous sommes nous-mêmes. La conscience de la personnalité s'avère dans la vie, au contact des différents événements; elle se confirme par l'action. Elle naît de l'activité vitale même; elle se forme au cours des expériences faites dans la vie, elle s'affermit en luttant contre les obstacles qu'elle rencontre. Le problème de la personnalité ne se résout pas théoriquement, mais bien dans la pratique. Et cela, précisément parce qu'il a été posé à l'intérieur des exigences spéciales d'une philosophie de la vie, pour laquelle il s'agissait avant tout de mettre en valeur ce qu'il y a de particulier à la personne,

vis-à-vis de l'action multiple que peuvent exercer sur celle-ci les circonstances changeantes de la vie. Au commencement était l'action; la prise de possession de soi se suffit à elle-même. Elle engendre cette confiance en soi, cette assurance qui nous donnent la preuve vivante qu'il y a quelque chose en nous d'irréductiblement nôtre; c'est en quelque sorte une mise à l'épreuve de notre pouvoir, qui, dans sa confrontation à la vie, prend une conscience de lui-même, au regard de laquelle tous les concepts et toutes les théories ne peuvent avoir qu'une importance secondaire.

Ces questions et les solutions qui leur correspondent sont familières à Plotin. Il s'adresse à l'homme, à l'homme qui, en fonction de lui-même, questionne le monde et cherche des solutions qui définissent son attitude par rapport au monde. Cela s'exprime déjà chez Plotin par le libre emploi des motifs faisant partie de la conception du monde, qu'il oriente sur les problèmes vitaux de l'homme. L'homme doit être apaisé, affermi, consolé. Il faut lui indiquer une attitude en face du monde; il faut faire naître en lui une certaine disposition d'esprit envers le monde et la vie. Et pour atteindre ce but, il s'agit de mettre à l'épreuve l'action exercée par les différents motifs qui s'offrent, de les juger d'après les possibilités qu'ils ont d'exercer une influence sur la vie, et en même temps de trouver l'expression la plus convaincante et la plus appropriée aux dispositions de ceux auxquels elle s'adresse. Dans tout cela, il est facile de détecter des traits de la philosophie gréco-romaine de la vie. L'homme veut la guérison, la délivrance. Cette attitude humaine, qui ne cesse de s'exprimer chez Plotin, donne à tout l'ensemble de sa pensée une puissance toute particulière. Elle ne mène d'ailleurs nullement à un anthropocentrisme (Voir : *Ennéades*, II, 9, 8, et suiv.), mais indique seulement d'une façon tout à fait générale un motif fondamental dans la façon de poser le problème; elle est quelque chose de tout à fait primitivement vital, en opposition à tout ce qui est du domaine de la spéculation pure.

Si, par la suite, Plotin résume la vie concrète, pour lui opposer des modes d'existence plus élevés, ce résumé n'est pas une réduction incolore du contenu de la vie, mais une vue d'ensemble sur les motifs agissants qui dominent la vie des hommes. L'idée qui lui sert alors de guide est, de même que pour la philosophie romaine de la vie, celle du sort et de la fortune, et c'est grâce à elle précisément que s'offrent à lui certaines possibilités de saisir la vie dans ses contours généraux, qui restent fermées à ceux qui ramènent

tout en dernier lieu à des éléments psycho-physiques, toujours semblables à eux-mêmes.

Dans la vie, telle que la conçoit Plotin, dans son monde, il *se passe* quelque chose; il se passe une infinité de choses. Ces événements ne se laissent aucunement réduire à des schèmes, à une expression simple; ils ont, au contraire, leur caractère, leur formation, leurs cours particuliers, et l'astrologie, avec la diversité des constellations, offre à cela une explication; elle permet de connaître les ensembles plus élevés dont cette variété même est née à son tour. Plotin possède, au plus haut point, le sens de la diversité des phénomènes, de la *varietas rerum*, qui, sous la Renaissance, deviendra une des principales façons de voir. (Voir : *Ennéades*, III, 1, 5; III, 2, 13 et 15; IV, 3, 8 et 10; V, 7, 2.) L'âme est créatrice, et ses créations sont d'ordre varié. Les hommes sont différents et cela s'explique par des raisons cosmiques. Dans la contemplation même de la diversité, il y a quelque chose d'édifiant, quelque chose qui permet à l'âme individuelle de se saisir, comme un être différencié, dans la symphonie du Tout. Lorsque Plotin incite l'homme à s'élever au-dessus de la vie, cela ne signifie pas que cette vie-ci soit, de par elle-même, chose négligeable et de moindre valeur. La vie, chaque vie a sa raison d'être. La philosophie de Plotin repose sur une affirmation générale de la vie tout entière, de la vie du monde, et de celle de l'homme.

Il est impossible d'exprimer par des notions théoriques tout ce qu'implique une pareille attitude devant la vie. Elle ne cesse de s'exprimer dans la façon dont Plotin parle de la vie même, dans les exemples qu'il cite, dans les éléments concrets et vivants qu'il introduit, fût-ce même dans des débats d'ordre purement philosophique et polémique. La vie humaine, pour Plotin, c'est tout le domaine des expériences vitales, telles qu'elles sont déterminées par les événements variés : la douleur au sujet de la perte d'un être proche, la vanité des efforts humains, les hauts et les bas de l'existence, etc. C'est aussi toute la multiplicité de ce que produit l'esprit créateur, ce sont les différentes activités de la vie, bref toute l'étendue de ce qui est vécu, avec son contenu et ce qu'il peut encore contenir, la vie bigarrée et multiforme, la vie dans son instabilité et sa tragique grandeur.

Voir à ce sujet (*Ennéades*, I, 4, 7) l'énumération des choses humaines qui remplissent la vie de l'histoire et de l'individu. Concernant la signification qu'a pour la vie la lutte avec ce qui est corporel, voir : I, 4, 14. Pour l'opposition entre l'exté-

rieur et l'intérieur, voir entre autres : I, 6, 5. Pour l'opposition entre ce qui est originel et ce qui est venu par la suite : II, 3, 9, et aussi : V, 3, 9. Ce qui reste caractéristique, c'est l'idée de la Tixai. Dès que l'âme est reliée au corps, elle est soumise au sort (II, 3, 10). Voir aussi : III, 1, 8 et III, 2, 15 : l'énumération de ce qui remplit la vie des hommes. La vie : un spectacle qui comprend la terre tout entière et dans lequel les événements dans leurs rapports avec le monde des étoiles obtiennent un sens plus profond. (Voir : II, 3, 7; IV, 4, 39.) L'homme joue un rôle dans ce spectacle, et qui plus est, chacun y a le sien. (III, 2, 17; III, 3, 1.)

Le mythe de l'âme et la personnalité.

L'homme de Plotin a le sentiment d'être une personnalité autonome. (Voir : *Ennéades*, III, 1, 9 et suiv.) Quel que puisse être l'état de dépendance dans lequel se trouve l'homme, il reste en lui quelque chose qui échappe à cette dépendance, quelque chose de souverain et de libre (IV, 4, 34; VI, 8 et 5 entre autres), qui lui permet de dominer les passions (III, 3, 9), qui le soustrait même aux influences des étoiles. (III, 1, 5.) Mais cet homme devient alors un problème pour lui-même. Il essaie de se comprendre, et cela en dehors de toute activité vitale. Il se cherche dans le mystère de son âme. Il est d'abord l'âme telle que Platon l'a contemplée; mais le rapport entre l'homme et l'âme est un autre. L'expérience de la vie, acquise depuis lors par les hommes, s'était constamment enrichie de nouvelles impressions que la philosophie gréco-romaine de la vie avait réussi à exprimer de la façon la plus variée; elle avait puisé de nombreux enseignements dans les grands événements qui avaient eu lieu depuis, et dans une situation mondiale où, pour la première fois, il était possible d'entrevoir la vie humaine dans toute sa diversité. L'enjeu de l'homme n'est plus le même; il est plus important; il contient davantage; la vie par elle-même est plus impressionnante, plus pleine de signification; elle ne se laisse plus réduire au simple schème de jouissances corporelles, de réglementations d'ordre pratique dans la vie quotidienne, etc.

L'homme, tel qu'il arrive à s'exprimer dans cette conception du monde, se trouve à présent devant son âme; une âme qui est en quelque sorte un infini, un élément incalculable (IV, 3, 8), en vertu duquel l'homme se trouve rangé dans la grande symphonie de l'univers (IV, 4, 38; IV, 3, 14), une âme dont le sort est infiniment plus vaste que tout ce que l'homme peut éprouver dans l'expérience qu'il

fait de la vie (III, 2, 13), l'âme qui en elle-même est à son tour un monde (III, 4, 3), l'âme quelque chose de grand et de puissant, (IV, 2,1) par quoi nous sommes en liaison avec toutes les créatures supérieures. (IV, 4, 45.) Il se cherche lui-même en lui-même; il essaie de se situer à l'intérieur de cet incommensurable monde qu'est celui de l'âme. Il y a des âmes de différents degrés (III, 2, 18) et l'âme elle-même n'est pas une fin dernière et suprême. (IV, 8, 7.) L'homme est sur terre un être intermédiaire entre les dieux et les animaux. (III, 2, 8 et suiv.) Il n'a qu'une valeur relative et doit s'en rendre compte en contemplant l'univers. Il faut qu'il reconnaisse qu'il y a d'autres êtres plus parfaits que lui, qu'il ait une vue d'ensemble (II, 9, 8 et suiv. et 18), qu'il se résigne à être ce qu'il est; il faut qu'il accepte comme une donnée sa situation dans le monde, le rapport hiérarchique dans lequel il se trouve avec les autres êtres de l'univers, et qui définit ce qui constitue son essence (III, 3, 3); il ne doit pas se considérer lui-même comme une fin dernière. (IV, 4, 32.)

Toutefois, il ne peut suffire à cet homme qui cherche à se comprendre, de se situer à l'intérieur du monde, dans le domaine des créatures, et d'y vivre dans la conscience d'être un membre actif du Tout, contribuant par son caractère particulier à la beauté de l'univers dans sa diversité. Car s'il est important de faire sortir l'individualité de l'homme de la sphère de la pure nature ou de ce qui n'est qu'accident, et de donner à chacun, sous la forme qui lui est particulière, une dignité cosmique (voir : V, 9, 12), il n'en faut pas moins faire une place à part à la question de la conscience de la personnalité et de la signification propre qu'a chaque vie humaine. L'homme qui questionne le monde, par rapport à lui-même, le fait d'abord sans aucun souci de ce qui le distingue comme individu. Pour que la pensée de l'unicité et du caractère particulier de chaque individu arrive à se faire pleinement valoir, il faut d'abord que la conscience de l'individualité se soit alliée à celle de la personnalité. Mais ici il s'agit d'autre chose. La question de la personnalité comme telle, de la conscience de la personnalité ainsi qu'elle s'était formée et n'avait cessé de se développer, est confrontée avec ce qui est du domaine de l'âme, et, de même, ce qui est spécifiquement humain, avec le Tout cosmique.

Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, ce problème ne se posait pas. L'homme qui questionnait n'était pas en soi problématique. L'homme s'était trouvé lui-même; il s'était affirmé comme personnalité, en dirigeant sa force de volonté selon la raison. Maintenant, par contre, le

mythe de l'âme vient détruire cette assurance, ce positivisme de la vie, tels que les avait cultivés la philosophie gréco-romaine. Dans cette dernière, la répercussion sur l'homme et sur la vie concrète des problèmes ayant trait à la conception du monde était tout à fait immédiate. L'homme questionne, il questionne en fonction de lui-même. Et quelle qu'eût été son insistance sur la brièveté de l'existence humaine et sur d'autres questions de ce genre, il ne le faisait qu'en partant d'un point de vue humain; son attitude vis-à-vis de l'univers restait celle de l'homme. Chez Plotin, par contre, l'homme lui-même, dans ses contours nettement tracés, disparaît. Il perd la position du haut de laquelle il questionnait le monde. Il se perd lui-même. Il devient conscient de son âme, d'une âme qui transcende son égotisme. Et cette conscience lui fait éprouver des manières d'exister et pressentir des ensembles cosmiques, qui ne se laissent plus intégrer dans les représentations concrètes de la vie, et qui ne le concernent plus, en tant que personnalité. La vie, dans ce qu'elle contient de concret, devient pour lui un spectacle. La vraie vie se joue dans un autre monde, qui se trouve au-delà de l'empirisme quotidien. Lorsqu'il veut se retrouver, il va à la recherche de son moi, de ce qui lui appartient en propre, en s'adonnant à la contemplation méditative. Mais même arrivé à son but, il ne peut y demeurer; quelque chose le pousse à se dépasser. Pour atteindre au sommet spirituel le plus élevé, il ne doit plus rien savoir de lui-même. Pour arriver à contempler l'UN, il faut qu'il fasse abstraction de lui-même et de tout le reste. (VI, 9, 7, 10 et suiv. Voir aussi concernant ce qui précède : IV, 4, 2; V, 3, 4 et suiv.; V, 3, 9 et 16.)

L'HOMME MYTHIQUE ET SON SORT.

L'homme, figure mythique.

Chez Platon, le mythe n'est pas quelque chose de primordial; il n'a pas de signification en lui-même; ce n'est pas une conception métaphysique du monde, dont on pourrait partir pour en déduire tout ce qui s'ensuit. Le chemin conduit du sentiment qu'a le philosophe de son âme, au mythe, en passant par l'expérience concrète de la vie : Ame-Homme-Mythe. Ce rapport fondamental demeure, même là où le mythe sert à pressentir l'interprétation de l'ensemble : Âme-Vie humaine. Il garde en

quelque sorte toujours sa position primitive dans l'ensemble de la pensée et de la vie; il ne supprime pas l'autonomie, soit de la pensée, soit de la personnalité humaine, telle qu'elle est représentée chez Socrate. L'homme qui philosophe ne devient pas, chez Platon, une figure mythique; il philosophe, et il vit comme cet homme-ci, qui interprète la pensée et la vie sous des formes mythiques.

Dans la conception platonicienne, le rapport du mythe à la connaissance et à l'expérience concrète de la vie, son degré de certitude, sa crédibilité, sa prétention à pouvoir être prouvé, son climat systématique ne se laissent nullement définir selon une méthode philosophique exclusive. Le mythe chez Platon a, dans ce sens, d'abord quelque chose d'occasionnel, quelque chose qui ne saurait être détaché de l'ensemble vivant du dialogue, et qui est dit d'homme à homme. Et cet homme qui parle ici du sort cosmique de l'âme, d'immortalité, etc., reste une personnalité vivante, reste homme. Lorsque, dans le *Phédon*, l'épreuve personnelle coïncide, en face de la mort, avec l'élément cosmique et spéculatif, la distance entre les deux motifs est constamment maintenue. La mort de Socrate n'a pas de signification cosmique. Et lui-même n'est pas un représentant de l'espèce humaine, il n'est pas un symbole du sort de l'homme. Il est homme, homme philosophique. Et même si l'un des motifs le plus efficaces de la philosophie de Platon est cette attitude contemplative du philosophe, — dans laquelle il voit l'achèvement d'une destination de l'âme humaine, qu'on ne saurait vraiment comprendre qu'en la rattachant à ce qui se passe dans l'univers — cela n'implique nullement que Socrate soit une figure mythique. Socrate n'est pas un être surhumain et le degré de vitalité atteint par son âme ne saurait s'expliquer uniquement en le faisant remonter aux ensembles suprêmes. Il maintient la distance entre lui et ce monde; il la fait remarquer, il apprend aux autres à la voir. Lui-même reste dans la vie et incite les gens à méditer sur leur vie.

C'est ainsi qu'en dernier lieu le mythe est vu ici du point de vue de l'homme qui reste en possession de lui-même et ne se perd pas dans le monde mythique. Et cependant, déjà dans le *Timée* l'attitude est autre. Le mythe ne peut être conçu du point de vue d'une personnalité; il ne s'agit plus en quelque sorte d'un mythe « socratique », mais d'une image mythique du monde comme telle, dans laquelle tout s'ordonne. Mais ce besoin de ranger et de systématiser tout dans le cosmos n'est rien de primordial chez Platon. La poursuite philosophique se suffit à elle-même. Elle n'a pas besoin d'une justification cosmique répondant à une

conception philosophique déterminée. Au contraire, toute conception cosmique de ce genre doit être comprise uniquement en fonction du fait important en lui-même qu'est l'acte de philosopher. Platon incite à philosopher, et non à voir les choses sous un certain angle cosmique. Ce qui est spécifiquement platonicien, c'est la réflexion le long du chemin avec des échappées de vue mythiques. Mais philosopher exprime ici avant tout l'énergie de l'âme et de l'esprit. Ce serait une erreur de croire que la réflexion sur l'acte de philosopher la mène, le long du chemin, inévitablement à se dépasser elle-même, comme si la vision du Tout était de toute nécessité le point culminant de la philosophie, comme si l'acte de philosopher en lui-même devait trouver place à son tour dans une philosophie, dans un système philosophique. Le mythe est une échappée de vue, c'est une interprétation de ce qu'éprouve le philosophe lorsqu'il fait l'expérience de son âme, ce n'est pas un point de départ, ce n'est pas non plus une explication. La tendance vers la formation d'une vue d'ensemble cosmique dans laquelle chacun en particulier trouve à se ranger, vient d'autre part; elle vient du législateur. Dans le *Timée*, ce qui domine, c'est le point de vue de l'ordre créé par la loi. Tout est envisagé en partant de l'ordre du monde. L'acte de philosopher lui-même est rangé en quelque sorte dans ce Tout qu'est le monde, et finalement l'expérience philosophique elle-même est ramenée à des ensembles cosmiques.

Mais ce qui est important pour les temps à venir, c'est que, dans le *Timée*, l'image mythique du monde apparaît comme indépendante et destinée à être comprise comme telle dans un système achevé. Rien n'empêche alors les successeurs de Platon de comprendre de la même façon les autres représentations mythiques que contiennent ses dialogues, c'est-à-dire de les détacher de leur ensemble vivant, de les systématiser en quelque sorte, et d'arriver ainsi, en employant les différents motifs, à une conception mythique du monde dans son ensemble. Mais dès qu'il en sera ainsi, l'attitude primitive de l'homme vis-à-vis du mythe devra changer. Et pour finir, le mythe ne sera plus considéré du point de vue de l'homme, mais bien l'homme du point de vue du mythe. Détaché de l'expérience humaine qu'il prétendait interpréter, le mythe deviendra de plus en plus un élément de pure spéculation métaphysique, dans lequel l'homme perdra sa signification propre, et le personnage qu'il représente, ses contours précis.

Cet homme avec sa signification propre est toujours

présent dans les dialogues où Socrate joue le rôle principal. Mais là où Socrate — qui représente, en face de toute philosophie, l'homme philosophique, l'homme philosophant — perd sa signification propre et finit par disparaître complètement, le rapport du mythe et de l'homme se transforme radicalement, lui aussi. Le mythe prend la primauté sur l'homme; la dépendance dans laquelle se trouve l'homme des constructions mythiques où il cherche à découvrir ce qui est le propre de sa nature, devient de plus en plus grande. Il finit par s'apparaître à lui-même comme une figure mythique. Il renonce à lui-même. Il devient à ses propres yeux une créature de l'univers, ou bien il essaie de ne plus s'éprouver que comme telle. Il est l'être cosmique, impersonnel ou supra-personnel. Il est l'être défini par la place qui lui a été désignée dans le cosmos, par un sort qui ne saurait se concevoir que du point de vue cosmique. On ne saurait le comprendre, si on l'interprétait d'après son expérience particulière de la vie, d'après les impressions, les événements qu'il a subis personnellement. L'existence qu'il mène par rapport au monde est ce qui importe; on ne peut le saisir qu'en fonction du monde. Cette vie n'est qu'une des vies; sa vraie vie s'écoule dans l'universel. Or ce cours universel de la vie ne peut être donné dans l'expérience individuelle de la vie. L'homme doit se détacher de sa vie et de soi; il doit cesser d'être homme, faire abstraction de lui-même, franchir la distance qui le sépare de ce monde et de lui-même, en tant que figure mythique.

C'est ainsi que le mythe platonicien se transforme dans le mythe qui caractérise le déclin de l'Antiquité : dans la conception d'un monde mythique, qui n'a plus pour s'opposer à lui, un Socrate.

Dissolution de la personnalité antique.

Mythe signifie possibilité, échappée de vue, ouverture, regard dirigé vers le lointain, signifie à la fois savoir et non-savoir. L'homme se voit de loin, il se contemple dans la perspective du monde, dans des espaces infinis de temps; mais il reste en même temps homme; il ne renonce pas à lui-même; il demeure celui qui contemple, l'homme qui se contemple lui-même en tant que figure mythique.

Le rapport entre l'homme et la figure mythique ne se laisse pas cependant fixer une fois pour toutes. Il s'agit de rapports de distance variables. La figure mythique peut perdre le contact avec l'événement vécu, elle peut se perdre

dans le lointain le plus reculé, devenir quelque chose de purement fantaisiste, de fictif, d'étranger à la vie, l'objet de considérations édifiantes, enfin n'être plus qu'un thème de rhétorique, comme cela arrive souvent dans la philosophie romaine de la vie. Ou bien, il se peut au contraire que ce soit l'homme mythique, qui en quelque sorte cherche à prendre possession, à dominer l'homme de l'expérience concrète de la vie; il se peut que l'expérience mythique devienne ainsi le seul élément déterminant dans l'ensemble de la vie. Mythe signifie distance, une distance changeante avec la vie même, et qui ne se laisse aucunement réduire à une conception définie et stable de ce qui est lointain ou proche. Il s'agit d'états de tension, de motifs qui ne peuvent se comprendre que si on les envisage du point de vue du dynamisme propre à l'expérience mythique.

Chez Platon l'expérience mythique implique les éléments qui rétablissent la distance, la tension. Nous avons la nostalgie de l'Idée, nous tendons vers un monde d'existence purement spirituel, et nous savons que le chemin qui y conduit est long et pénible et que seule la dialectique nous aidera à atteindre notre but. Tension dialectique et prise de possession nostalgique, amour et effort constant de pensée forment une unité indissoluble. Contemplation nostalgique, anticipation pressentie, pensée inquiète, élévation par l'amour (Voir aussi : *Ennéades*, I, 3, 3; II, 3, 9; III, 5, 9; V, 9, 2; VI, 9, 9) agissent ici de concert pour rétablir constamment la distance, pour ramener l'homme à lui-même, pour permettre à la vie humaine de se maintenir dans ce qu'elle a d'irréductiblement autonome. C'est ainsi qu'à travers l'expérience mythique, l'homme se conserve à lui-même. La philosophie en tant qu'Éros, en tant que nostalgie, apparaît comme une expérience humaine. Les dieux ne philosophent pas; ils ne connaissent pas la nostalgie qui pousse l'homme à sortir de lui-même et qui pourtant n'en est pas moins l'expression la plus élevée de ce qui est humain.

Mais dès que l'homme cherche à s'identifier à sa figure mythique, dès qu'il s'efface pour n'être plus que l'image qu'il se fait de lui-même dans sa vision mythique du monde, dès qu'il tient à faire abstraction de lui-même pour vivre complètement dans le monde mythique, la conception platonicienne disparaît. La vision mythique des choses se transforme alors en une expérience mystique, à partir de laquelle, il n'y a plus de voie qui puisse ramener à la vie humaine.

Telles sont les données qui, au sein même de l'expérience mythique, mènent à la dissolution de l'élément mythique.

Le domaine mythique est celui du pressentiment, des horizons lointains, de ce qui est autre, de ce qui dépasse tout pouvoir humain et qui est ressenti comme tel. L'anthropologie mythique repose sur l'expérience que fait le philosophe de son âme. L'homme prend conscience de son âme; elle est ce qui est toujours présent, et pourtant, elle ne s'intègre pas dans l'ensemble de la vie, elle ne se laisse pas saisir, pas identifier avec l'homme tel qu'il se révèle à lui-même dans l'expérience de la vie. Elle est plus que l'homme; elle dépasse la vie; elle a un sort qui ne s'épuise pas avec la vie; elle est l'inconnu : quelque chose de « divin » que nous ne sommes pas nous-mêmes. Mais si l'homme veut fusionner avec son âme et partager le sort de celle-ci, s'il veut s'identifier à elle, il cesse de s'appartenir à lui-même. Il n'est plus celui qu'il est; quelque chose le pousse à sortir de soi; même son âme à lui ne peut être une fin dernière. Et c'est ainsi qu'il est incité à dépasser son âme, à sortir de ce qui est du domaine de l'âme en général, pour rejoindre « l'UN ».

C'est la grandeur de Plotin d'avoir parcouru le chemin jusqu'au bout, de même que son importance historique consiste à avoir dissous le concept de la personnalité, tel qu'il s'était exprimé dans l'Antiquité, et tel qu'il l'avait développé lui-même. Personnalité dans la philosophie gréco-romaine de la vie signifie possession de soi. Mais il y a en nous quelque chose qui n'est pas nôtre, que nous ne pouvons posséder. L'expérience que l'homme fait de son âme réduit à néant l'assurance qui caractérisait la personnalité antique. La renaissance du mythe de l'âme met l'homme antique devant de tout nouveaux problèmes. Ou mieux encore, elle est déjà par elle-même, sous cette forme, l'expression d'une nouvelle façon de poser les problèmes. L'homme placé devant son âme, se remet en question, il redevient même la question la plus urgente. Or, ce problème, il ne peut le résoudre en se servant des notions qui s'étaient formées au cours du développement de la personnalité antique. Saint Augustin fut le premier à lui trouver une solution, à créer un nouveau type d'homme. Sur l'arrière-fond du monde néo-platonicien, il crée à l'homme une nouvelle personnalité, il le réhabilite dans la signification propre qu'a sa vie personnelle, il incarne l'homme qui a su unir toute l'intimité et toute la profondeur de la vie de l'âme, telle que la concevait Plotin, avec l'attitude faite de volonté qui était celle des Romains.

VI

SAINT AUGUSTIN

La volonté de vivre.

L'homme sait qu'il existe. Il ne pourrait en douter. Tous les arguments que fournirait la logique ne peuvent rien contre cette certitude. Ils se réfutent d'eux-mêmes. Chez saint Augustin, cette certitude n'est pas un fait purement intellectuel, ce n'est pas une certitude que seule la raison aurait établie, pour en déduire une autre aussi évidente. Il s'agit d'un sentiment immédiat de la vie. Tout ce qui m'arrive dans la vie, ma vie entière avec toutes ses souffrances et ses joies, est une certitude. Notre point d'appui, c'est la vie humaine, la vie humaine dans toute sa plénitude, la vie accomplie. Ma vie, telle que je la vis, ne fait aucun doute pour moi. Ou, pour le dire autrement, il ne s'agit pas de la donnée : moi, que l'on pourrait en quelque sorte isoler comme telle, mais bien de mon moi vivant, de ma personnalité. Moi-même, en tant que formant cette unité de vie, je ne puis douter de ma présence. Tout ce qui m'arrive dans la vie, et tel que cela m'arrive, est là; dans la totalité des manifestations de ma vie, je suis toujours présent à moi-même.

Je sais que je pense. (*Sol.*, II, 1.) Si je n'existais pas, je ne pourrais me tromper. (*De Lib. arb.*, II, 3, 7. Voir aussi : *De Trin.*, X, 10. Certitude de vivre.) Le doute même, conçu comme une chose vécue, qui contient en elle les plus différentes manifestations de la vie. (Voir : *Ibid.*, X, 10, 14. *Scio me vivere* et la formule *esse et vivere : ibid.*, X, 9, 13.) Pour ce qui concerne la notion de la vie sur laquelle est fondée cette certitude de vivre, notion qui décrète d'emblée la totalité d'une vie comme étant l'unité formée par tous les événements qui s'y sont passés, voir entre autres : *ibid.*, X, 11, 18 : *una vita.* Cette vie est ce qui nous est constamment présent, ce qui est toujours nôtre. Nous sommes conscients de nous-mêmes : l'âme est présente à elle-même, *quadam interiore, non simulata, sed vera præsentia.* (*Ibid.*, X, 10, 16.) L'âme a un sentiment immédiat d'elle-même. (*...se ipsum enim per se ipsum videt : En. in Ps.*, XLI, 7.) Elle

demeure en elle-même et se conçoit dans sa présence. (*De Trin.*, IX, 12, 18, et *De Genes.*, VII, 21, 28.) *Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam cætera sentiuntur, id est, ipse animus?* (*De Trin.*, VIII, 6, 9.)

Mais, en même temps, la vie nous apparaît comme quelque chose d'insaisissable. Je ne puis retenir ce qui se passe en moi. Cela m'arrive et pourtant cela ne s'intègre pas dans le : « Je vis ». Je ne puis me retrouver en moi-même. Ma vie m'échappe : il semble que je me fuie moi-même. Je suis celui qui vit et je ne puis retenir ma vie, je ne puis demeurer en moi. Je ne possède pas ma vie. Je ne puis être ce que je vis. Je vis en étranger dans ma propre vie; je suis un étranger en moi-même.

... *Nos non possimus capere nos, et certe non sumus extra nos.* (*De Anima*, IV, 6, 8. Voir : *De Ord.*, I, 2, 3.) Les questions que nous nous adressons à nous-mêmes restent sans réponse. (*De Anima*, IV, 7, 10. Voir aussi : *ibid.*, IV, 8, 12, et *De Trin.*, V, 1, 2.) Nous nous sommes à nous-mêmes un secret, nous ne pouvons atteindre jusqu'à nous-mêmes : *...nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est.* (*Conf.*, X, 8, 15.)

L'étonnement provoqué par le sentiment qu'on a de soi, en tant qu'unité de vie, l'admiration et l'effroi devant l'âme sont un des principaux motifs de la vision du monde qu'avait saint Augustin. L'âme est la plus grande des merveilles ici-bas. Que pourrait-on bien comparer à l'âme? En même temps l'homme est pris d'épouvante devant sa propre incommensurabilité; il a peur de l'inconnu en lui. Il se cherche et ne se trouve pas. Il erre inquiet dans sa propre âme.

Quid ergo sum, Deus meus? Quæ natura sum? Varia multimoda vita, et immensa vehementer. (*Conf.*, X, 17, 26.) Le cœur humain est un abîme. (*En. in Ps.*, XXXVII.) *Grande profundum est ipse homo...* (*Conf.*, IV, 14, 22.) Et cependant les gens passent devant cette merveille qu'est l'âme, sans s'en soucier. *Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum, et relinquunt seipsos...* (*Conf.*, X, 8, 15.)

C'est ainsi que se pose pour saint Augustin la question de la vie, prise dans sa totalité. Comment définir notre vie? Elle est incommensurable, insaisissable. Nous ne pouvons demeurer dans notre vie; nous n'avons pas de patrie ici-bas. La vie m'échappe. Je ne vis pas ma vie. La vie s'écoule; c'est pourquoi elle ne peut jamais devenir en moi

une unité, une durée. Tout en moi est passager. Ce qui se passe en moi, ce qui m'arrive, on ne saurait dire que ce soit vécu, en ce sens que ce soit de la vie, que cela demeure de la vie : une durée de vie reposant en soi. Moi qui vis, je ne puis m'identifier à ma vie. Elle n'arrive pas à trouver en moi une expression recueillie. Je suis tantôt celui-ci, tantôt un autre. Ce que j'étais, je ne le suis plus. Je n'arrive pas à être, à être pleinement, sans me disperser. Je suis, et en même temps, je ne suis plus. Je meurs en moi; ma vie se passe; elle s'anéantit en quelque sorte elle-même. Et avoir vécu, ne plus être après avoir été, n'est qu'une expression de la tiédeur, de l'inanité de la vie telle que je l'éprouve en moi.

Je ne puis donc atteindre à ma propre vie, à la réalité de ma vie. Mon instinct vital est en quelque sorte entravé. Je ne puis demeurer dans l'abondance de ma vie. Ce que j'appelle vie n'est pas une vie réelle, une vie vivante, n'est pas la réalité de la vie. Exister et être, dans le sens vital du mot, ne se couvrent pas chez moi. Mon existence ne se présente pas comme une totalité dynamique. C'est ce qui explique le sentiment d'insécurité, d'éparpillement, de dispersion que j'éprouve en moi, et cette nostalgie d'une durée de vie concentrée sur elle-même, afin que je puisse vivre ma vie dans toute sa ferveur, et qu'elle ne soit pas simplement un passage aboutissant à la mort.

Tout est fugitif. Fuite subjective et fuite objective. Nous oublions et ne pouvons plus faire revivre dans notre mémoire ce qui jadis était vivant en nous. *Ubi erat quod oblitus eras?* (*En. in Ps.*, XXXVII, 11.) Les jours se suivent et ne s'enchaînent pas. *Jungunt se, sequuntur se, et non se tenent.* (*Ibid.*, XXXVIII, 7.) De même s'écoulent les différents âges de notre vie. *Non stat ergo ætas nostra.* (*Ibid.*, XLII, 6.) L'heure présente n'est pas le présent... *omnes enim partes ejus, et omnia momenta fugitiva sunt.* (*Serm.*, CLVII, CLVII, 4.) Partout, la mort : la vie est un perpétuel mourir. (*De Civ.*, XIII, 10.) C'est ainsi que nous souffrons de l'instabilité intérieure et extérieure propre à tout ce qui est terrestre. *Quod corpus habet, non est idipsum : quia non in se stat. Mutatur per ætates, mutatur per mutationes locorum ac temporum, mutatur per morbos et defectus carnales : non ergo in se stat... Anima humana nec ipsa stat. Quantis enim mutationibus et cogitationibus variatur, quantis voluptatibus immutatur, quantis cupiditatibus diverberatur atque discinditur? Mens ipsa hominis, quæ dicitur rationalis, mutabilis est, non est idipsum. Modo vult, modo non vult, modo scit, modo nescit; modo meminit, modo obliviscitur : ergo idipsum nemo habet ex se.* (*En. in Ps.*, CXXI, 6. Voir aussi : *ibid.*, CXXII, 4.) De cette instabilité propre à tout ce qui est terrestre, naît alors cette agitation, cette inquiétude de l'homme, qui l'accompagne par-

tout d'un bout de sa vie à l'autre... *ubique inquieta, nusquam secura* (*En. in Ps.*, CXLV, 5), dit saint Augustin en parlant de l'âme. A travers tout ce qui arrive, elle pressent la mort. *Etenim de morte venit lassitudo ista, quam invenimus in omnibus refectionibus nostris.* (*Id.*, LXXXIV, 10.) C'est pourquoi l'âme a la nostalgie de la stabilité, de la durée, et ne tend qu'à se recueillir. (*Id.*, CXLV, 5, et *Conf.*, XII, 16.)

La nostalgie de la vie est ce qui pousse l'homme à se dépasser. La vie qu'il mène ne lui suffit pas. Il aspire à une vie ardente, pleine, entière. Toute la misère de l'homme réside dans le fait de ne pouvoir se posséder dans la négativité de la vie. Et cependant, les hommes veulent être heureux. Pour saint Augustin, l'instinct qui nous pousse vers le bonheur est un fait aussi évident que notre existence même. Et le bonheur, c'est de pouvoir épuiser toutes les possibilités qu'offre la vie, après avoir surmonté en nous tout ce qu'il y a de négatif, de non existant, tout ce qui nous diminue, qui mine notre force vitale et nous fait déchoir. La vie n'est pas une grandeur constante. Il peut y avoir plus ou moins de vie, plus ou moins de degrés d'existence. Notre vie est atteinte de mort. Et la mort n'est pas un événement subit. Nous sommes à la fois des vivants et des mourants. Or toute vie veut vaincre la mort, se cherche elle-même, tend vers un dernier sommet, et vers l'éternité. C'est ce qui pousse l'âme à sortir d'elle-même. Elle s'élève au-dessus d'elle-même jusqu'à la source de toute vie, jusqu'à Dieu. Tant qu'elle voulait demeurer en soi, elle s'échappait à elle-même; changeante et instable elle ne pouvait se saisir; c'est seulement en Dieu, immuable et éternel, qu'elle sera délivrée d'une existence qui ne fut qu'une ombre; c'est en lui seulement qu'elle trouvera la paix et le recueillement. Et comme elle ne peut atteindre à ce but sur terre, elle a la nostalgie d'une autre vie, de l'immortalité, de la béatitude éternelle.

La vie terrestre ne peut suffire à l'âme. *Non satiabor de mortalibus, non satiabor de temporalibus...* (*En. in Ps.*, CII, 10.) L'âme sent l'insuffisance d'une vie qui n'est pas la vraie vie ...*hæc ipsa vita, si vita dicenda est.* (*De Civ.*, XXII, 22.) L'homme cherche à sortir de cette misère. Il veut être heureux... *sententia tam vera atque manifesta.* (*Retr.*, I, 14, 4.) Personne ne saurait en douter. *Substantia ista, res ista, persona ista, quæ homo dicitur beatam vitam quærit : et hoc nostis hec insto ut hec insto ut credatis, sed admoneo ut agnoscatis.* (*Serm.*, CL, 4, 5.) La certitude d'exister et celle d'être tendu vers le bonheur sont étroitement unies. (Voir : *De Trin.*, XIV, 15, 21.) *Beatos esse se velle, omnes in corde suo vident...* (*ibid.*, XIII, 20, 25.) Ce désir d'être heureux et de vivre plus intensément est pleinement justifié.

Desiderium ergo vestrum quo vultis vitam et dies bonos, non solum non reprimo, sed etiam vehementius accendo. Prorsus quærite vitam, quærite dies bonos; sed ubi possunt inveniri, ibi quærantur. (*Serm.*, CIX, 5, 4.) L'âme, qui est la vie même, tend par nature à atteindre au plus haut degré de vie. (Voir entre autres : *De Trin.*, V, 4, 5; XIV, 4, 6.) La vie fuit la mort. Nous voulons vivre. *Vivere enim vult, mori cogitur*, dit saint Augustin en parlant de l'homme. (*De Civ.*, XIV, 25. Voir aussi : *Contra Advers. Leg. et Proph.*, I, 6, 8.) Nous aimons la vie. *Vitam ergo amamus, et amare nos vitam nulla modo dubitamus, neque omnino negare poterimus, amare nos vitam.* (*Serm.*, CCXCVII, 5, 8.) Et parce que l'âme aime la vie, elle a la nostalgie de l'immortalité et de la vie éternelle. *Ergo ista nec vita nominanda est, quia non est vera vita. Quæ est vera vita, nisi quæ est æterna vita?* (*In Joan. Ev. Tract.*, XXII.) Car elle ne pourra être heureuse que lorsqu'elle sera immortelle. (*De Civ.*, XIV, 25.) Sans immortalité, pas de bonheur. (*De Trin.*, XIII, 7, 10.) *Vita itaque non est, nisi beata. Et vita beata esse non potest, nisi æterna, ubi sunt dies boni, nec multi, sed unus.* (*Serm.*, LXXIV, 2.) La vie éternelle, point culminant de la vie. (Voir entre autres : *De vera Relig.*, XLIX, 4, 97.) C'est ainsi que toute vie tend à s'élever au-dessus d'elle-même vers Dieu. (*In Joan. Ev. Tract.*, XX, 11; *En. in Pas.*, XXXVII, 10.) L'âme veut rejoindre Dieu afin de vivre, afin de trouver le bonheur. *Cum enim te, Deum meum, quæro, vitam beatam quæro. Quæram te, ut vivat anima mea.* (*Conf.*, X, 20, 29.)

Les entraves de la volonté.

La nostalgie. Tout est là. L'homme aspire à l'immortalité. Il doit vouloir être immortel. Cette volonté est née d'une infinie nostalgie de vivre. Comme telle, elle n'a rien d'arbitraire; elle n'est pas quelque chose qui vienne s'ajouter à la vie, comme si nous vivions, et en outre, voulions encore être immortels. Mais cette volonté est donnée avec la vie même; elle est l'expression même de la vie. Vivre, signifie vouloir vivre. La vie ne peut pas vouloir s'anéantir. Elle souffre de n'être pas suffisamment vie. La vie fuit le néant, fuit la mort. C'est pourquoi l'âme veut l'immortalité. Elle ne peut être séparée de la vie. Elle est le principe de vie. C'est pourquoi aussi, il n'y a rien en elle de statique, rien qui repose en soi; elle est le dynamisme de la vie.

Le point de départ chez saint Augustin est dans la certitude qu'il a d'être en vie. Cette certitude de sa propre existence comprend l'affirmation de la vie en tant que vie, en tant qu'ardeur à vivre, en tant que vie se voulant elle-

même. La vie aspire à plus de vie. Vivre, c'est avoir une nostalgie infinie de la vie. Cette vie-ci ne saurait nous suffire. Nous ne devons nous accorder ni trêve ni repos, tant que cette nostalgie ne sera pas satisfaite. L'homme cherche le bonheur. Eh bien! qu'il interroge sa volonté, qu'il écoute sa nostalgie. Sa soif de bonheur est inextinguible. Aucun à-peu-près, rien de ce qui implique la temporéité ou la mutabilité, rien de ce qui est marqué du sceau de la négation ou qui contient en soi un indice de mort ne peut le satisfaire. Il veut une affirmation de la vie sans mélange; il veut être immortel.

C'est ainsi que nous est révélée l'importance décisive qu'eut, pour saint Augustin, l'expérience qu'il fit de la volonté. Sache ce que tu veux; reconnais ta nostalgie : voilà comment on pourrait en quelque sorte résumer son attitude. Dis ce que tu veux, ce que d'après toutes tes aptitudes, en tant qu'individu vivant, tu dois vouloir. Ta volonté n'a pas de limite. Toute ta nostalgie tend à te rendre immortel. Tel est, chez le sujet doué de volonté, le « Connais-toi toi-même », qui doit le mener à ne tendre que vers un seul but, à donner à ses aspirations le maximum d'intensité. L'homme poursuit tantôt ceci, tantôt cela. La dispersion et l'inquiétude ne lui permettent pas de se recueillir. Et cependant son but est d'atteindre à la plus haute concentration de vie, à une volonté sans entraves, à la liberté.

Cette primauté donnée, par saint Augustin, à la volonté, dans laquelle on retrouve également l'expression de son dynamisme vital, est l'élément caractéristique non seulement de son attitude religieuse, mais aussi de sa conception anthropologique. L'homme, tel que le conçoit saint Augustin, est fait de tension, de tension vers l'inaccessible; c'est l'homme qui veut se dépasser, l'homme dont la volonté aspire à atteindre un but transcendant.

Mais à côté de cette nostalgie infinie, saint Augustin éprouve un autre sentiment : celui de la volonté entravée, de la résistance qu'il rencontre en lui, de la faiblesse humaine. Nous ne pouvons pas ce que nous voulons. Nous ne pouvons pas vouloir ce que nous voulons. Nous ne sommes pas maîtres de notre volonté. Nous nous faisons obstacle à nous-mêmes. Nous nous installons dans notre état passager. Au contact de la vie terrestre, notre nostalgie devient mensongère. Nous voulons être heureux. Or, le bonheur signifie être davantage, tendre vers des sphères supérieures. Qu'est-ce donc qui s'oppose à cette volonté, qu'est-ce donc qui l'entrave? Où est la résistance? Pourquoi sommes-nous incapables de vouloir notre béatitude?

D'où vient cette fatigue, cette dépression, cet enchevêtrement dans ce qui est passager?

L'expérience religieuse de saint Augustin est, de par sa nature, dialectique. Les motifs opposés se combattent et à la fois se déterminent l'un l'autre. L'un ne peut exister sans l'autre. L'un n'est qu'en fonction de l'autre. Chacun d'entre eux suppose un adversaire. C'est ainsi que se forme cette conception du drame intérieur auquel l'homme est en proie, et sans laquelle on ne saurait comprendre le point de vue anthropologique de saint Augustin. La vie de l'homme est dramatique en elle-même; elle se présente comme une lutte; elle est en soi une lutte. Il n'y a pas de trêve ici-bas. Dans ce jeu entrent des forces adverses, l'homme ne peut s'arrêter ne fût-ce qu'un instant. L'espoir, la nostalgie, le renoncement, la détresse, l'attente, l'impatience, l'abandon, la confiance se combattent entre eux. L'âme est constamment tiraillée de-ci de-là; entraînée vers ceci, elle est arrachée de cela; elle se fuit ou se retrouve, elle s'élève au-dessus d'elle-même, puis retombe plus bas encore; elle se possède, puis se perd, se laisse entraver, pour se libérer ensuite.

Mais qu'est-ce qui crée en nous cette inquiétude? Qu'est-ce qui empêche notre volonté d'arriver au dernier degré de concentration qui lui permettrait d'atteindre le but suprême? Quelle est la cause de ce conflit intérieur qui s'oppose à ce que nous nous mettions d'accord avec nous-mêmes? D'où vient cette discorde, cette animosité contre nous-mêmes? Serait-ce de l'extérieur? De la matière, de la nature? Mais alors il faudrait admettre que la nature est méchante? Cela ne se peut. Dieu n'a rien créé de méchant. Comment d'ailleurs pourrait-on expliquer la résistance que rencontre la volonté en nous, par un être, par une donnée comme telle? Ne serait-ce pas là se borner à constater un simple fait, comme celui, par exemple, que nous sommes à la fois esprit et corps, ou que nous trouvons, sans plus, dans notre âme, telle qu'elle fut créée, des passions, une faiblesse congénitale qui nous auraient été données avec la vie humaine? Pour saint Augustin, il n'y a dans cet ordre d'idées, rien qui soit simplement donné et que l'on puisse accepter comme un fait entre autres. Ce qui est caractéristique chez lui, c'est le souci constant de poser en principe la valeur attachée à la tension de la volonté. Ce que je vais faire là, est-ce bien ou est-ce mal? Faut-il le vouloir ou ne pas le vouloir? L'aimer ou ne pas l'aimer? En ce sens, il n'y a rien que l'on puisse réduire à un état de fait. Dans le monde de saint Augustin, rien ne reste en dehors de la sphère de

la volonté. La volonté est la source de tout et, d'autre part, tout remonte à une attitude volontaire. C'est pourquoi, même ce qui s'oppose à la volonté, est encore une chose voulue. Voulue par qui? Non par Dieu, qui ne peut rien vouloir de mal. Mais par qui alors? Par nous-mêmes. L'homme est un pécheur. C'est lui-même qui s'est fait tel.

La certitude d'avoir une volonté et celle d'être en vie sont intimement liées chez saint Augustin. *Liceat mihi scire me velle vivere : in quæ si consentit genus humanum, tam nobis cognita est voluntas nostra, quam vita.* (*De duab. Animab.*, X, 13.) Nous savons que nous sommes des êtres de volonté. Nous avons une connaissance intime de notre vouloir. (*Ibid.*, X, 14.) Comme nous l'avons vu, lorsque je dis : moi, j'existe, je ne me borne pas là à constater un simple fait ontologique, j'ai le sentiment immédiat de vivre, j'ai la conscience de ma personnalité. *Sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est.* (*De Civ.*, XI, 26.) *Nosse* et *amare* sont sous ce rapport étroitement liés : Connaissance de soi et amour de soi. Cet amour de soi conduit alors vers l'amour de Dieu. (Voir : *Ep. XLV ad Maced.*, 4, 15.) D'autre part, l'amour et la volonté forment aussi une unité indissoluble. (Voir : *De Trin.*, XIV, 7, 10, *...et interiorem voluntatem qua se diligit... et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem...* Voir aussi : *De Civ.*, XIV, 7.) Volonté, amour, désir d'être heureux sont les éléments essentiels de ce dynanisme vital, qui pour saint Augustin constitue en quelque sorte la nature de l'homme, part du cœur même de l'homme. Ce ne sont pas là des fonctions que l'on pourrait isoler comme telles, elles expriment la vie dans son dynamisme; ce sont des manières différentes d'illustrer le fait initial qu'est le : « Je vis »; ce sont les manifestations d'un procès de vie formant par lui-même une unité. L'âme vivante est de par nature en proie à la nostalgie. *Desiderium sinus cordis est.* (*In Joan. Ev. Tract.*, XL, 10.)

En partant de ce point de vue, il nous sera facile de comprendre aussi ce qu'on appelle le « volontarisme » de saint Augustin. La volonté comprend toute la vie émotive de l'homme, ses instincts, ses impulsions. *Voluntas est quippe in omnibus (sc. motibus) : imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* (*De Civ.*, XIV, 6.) Toutes ces velléités trouvent leur unité dans une tension vers un but suprême, dans un élan vers la vie future. (Voir : *De Trin.*, XI, 6, 10.)

Toutefois cet instinct de volonté dont nous sommes possédés, nous n'arrivons jamais à ce qu'il se développe librement dans toute l'ampleur de sa force. Nous sommes entravés, nous sommes impuissants. Les hommes, de par leur nature, veulent ce qu'il y a de meilleur pour eux, et, cependant, ils se font du mal. (*Ibid.*, XIV, 14, 18.) Ils font ce qu'ils ne veulent pas faire; ils ne sont pas libres. Notre cœur n'est pas en notre pouvoir.

(*De Dono Persever.*, II, 13, 33.) ...*bellum adversus me gero.* (*En. in Ps.*, CXI, 11.) ...*Imperat animus tibi et resistitur... Unde hoc monstrum?* (*Conf.*, VIII, 9, 21.) Notre volonté est en conflit avec elle-même. (*Ibid.*)

Et c'est dans cette façon de voir le conflit intérieur que la conception de saint Augustin devient la plus vivante. *Quid facis de cogitationibus tuis? Quid facis de tumultu et caterva rebellantium desideriorum?* (*En. in Ps.*, CLX, 18.) Ce conflit intérieur, cette lutte que l'homme mène constamment contre lui-même, voilà la vraie énigme de l'homme. *Exsurgit, opprimo; renititur, refreno; repugnat, expugno. In tota anima et toto corpore conditorem habeo pacis Deum; quis in me seminavit hoc bellum?* (*Contra Jul.*, V, 7, 26.) Et conformément à la conception du monde que se fait saint Augustin, cela signifie : Qui a VOULU cela? (Voir aussi : *De Civ.*, V, 9, 4.) Qui est le coupable? Ce ne peut être Dieu. C'est l'homme lui-même qui est responsable de son sort, l'homme qui a péché. Ce qui décide de tout, c'est la volonté. La volonté qui est tantôt bonne, tantôt mauvaise, (voir : *De Act. contra Pel.*, II, 13,) la volonté qui confère à chaque chose sa valeur (*Contra Jul.*, I, 8, 37), et qui, habitant l'homme, ne peut venir que de lui. (*Contr. sec. Jul. Resp.*, V, 43.)

L'HOMME MALADE.

L'homme est plein de contradictions. Il ne peut avoir été créé ainsi. Il tend vers le bonheur, et il souffre. Sa souffrance ne peut être imméritée. La lutte intérieure qui le dresse contre lui-même, sa misère, tout le tragique de son existence, restent incompréhensibles, si l'on ne reconnaît pas qu'il y a culpabilité.

Que l'homme soit malheureux, saint Augustin ne saurait en douter. Vis-à-vis de tout ce qui est humain, nous trouvons partout chez lui cette attitude particulière, qui lui fait voir la vie de l'homme sur terre dans ce qu'elle a d'imparfait, de négatif. Pour comprendre cette façon de voir, il nous faut toujours partir de l'homme, tel qu'il désirerait être, tel qu'il veut être, tel qu'il se figure en tant qu'objet de sa nostalgie. « Comment souhaiterais-tu d'être, et comment es-tu en réalité? » C'est ainsi que se pose la question. L'homme de saint Augustin ne peut s'accepter comme il est. Il se dresse contre lui-même. Les conditions anthropologiques deviennent le problème fondamental. L'homme souffre de sa condition humaine. Il ne peut s'admettre tel qu'il est. Il a honte de lui-même, il a honte de sa misère.

Péché signifie misère. Celui qui pèche, pèche contre la

vie, donne l'avantage au moins sur le plus, se diminue lui-même. Le péché, c'est le chemin qui mène vers le bas, de même que la grâce est le chemin qui mène vers le haut. Pécher, c'est mourir. Misère, non-être, tout cela est sur le même plan. Le pécheur est un malade; il souffre d'un mal qui le mène à la mort. Sa vitalité est amoindrie. Il est misérable. Il ne s'agit pas d'une série de péchés qui par la suite seraient punis un à un : l'homme est toujours en puissance de péché, l'homme est un malade.

Cette expérience totale de la misère humaine apparaît dans la *Concupiscentia.* La *Concupiscentia* rabaisse l'homme; il s'enlise toujours plus profondément. Il ne saurait plus se relever par ses propres forces, car sa vitalité est en déclin. Abandonné à lui-même, il ne peut que devenir de plus en plus faible. Il est voué à la mort.

C'est pourquoi il doit avoir recours au Sauveur. L'homme pervers qui voudrait se guérir lui-même est une chose inconcevable. Le siège de sa maladie se trouve dans des régions psycho-physiques qui échappent à l'influence de notre volonté. La vie instinctive de l'homme est pervertie; la maladie a paralysé son pouvoir de volonté. Sa constitution psycho-physique est faussée. Tout en lui est perverti. Aussi ne servirait-il à rien de dire tout simplement à un malade de ce genre : « Aie la volonté de guérir. » S'il voulait guérir, il ne serait plus le malade. La volonté de guérir en lui est déjà la guérison, et non quelque chose que l'on pourrait concevoir comme un pouvoir résidant en quelque sorte en dehors de la maladie auquel il est tout entier en proie. La volonté de guérir est déjà une volonté guérissante, est déjà une action salutaire. La guérison ne dépend pas de l'homme malade. La guérison s'opère en lui. Ses forces augmentent; il se sent mieux. Mais la guérison, il l'a reçue; elle fut effectuée en lui. La guérison, c'est la grâce, c'est quelque chose de surnaturel en l'homme, qui est, si l'on peut dire, naturellement malade.

Mais de même que la maladie se présentait comme la misère tout entière attachée au péché, de même qu'elle s'emparait de l'homme de part en part, la guérison, la libération ne peut être, elle aussi, qu'une expérience totale. L'homme ne peut guérir qu'à condition que tout son être guérisse, sans qu'aucune trace de maladie ne subsiste en lui. Il souffrait d'une maladie constitutionnelle. La guérison doit comprendre sa constitution psycho-physique tout entière, son âme, de même que son corps. Le corps ici-bas est ce qui oppose une résistance à la vie. On ne peut jamais le dominer, le spiritualiser tout entier. C'est l'élément obscur, le poids qui nous alourdit. Et c'est là préci-

sément la suite du péché, l'état de péché par définition. Il s'agit d'en finir avec cette scission, d'arriver à une unité dont nous soyons les maîtres. Sans cela, pas de guérison complète. On ne peut jamais y atteindre sur terre. C'est par le don de la grâce que Dieu met en œuvre la volonté. L'homme alors est à même de vouloir; sa volonté devient espérance. La grâce éveille la nostalgie. L'homme ne peut pas arriver sur terre à autre chose que de vouloir et de lutter, de vouloir et d'attendre; vouloir l'inaccessible, espérer ce qui ne peut ici-bas devenir réalité.

L'âme pécheresse déchoit. (*De Vera Relig.*, 20, 33; *De Civ.*, XII, 7; *De Trin.*, XIV, 14, 1.) Son être est diminué. Elle s'approche du néant, de la mort. (*Contra sec. Jul. Resp.*, VI, 22; *De Nat. et Grat.*, XXIII, 25.) Elle s'enlise de plus en plus, elle accumule péché sur péché. (*En. in Ps.*, CXXXIX.)

Cette idée de la déchéance apportée par le péché, de l'enlisement, est un des motifs les plus puissants de la conception anthropologique de saint Augustin. L'homme tout entier est devenu irrévocablement la proie du péché. Toute la vie humaine, dans la multiplicité de ses manifestations, est présentée sous cet angle. Dans ce pécheur, se reflète le sort de l'homme.

L'homme est le malade. *Nasci hic in corpore mortali, incipere aegrotare est.* (*En. in Ps.*, CII, 6.) L'homme est atteint de la *concupiscentia*, de la *libido*, de la *delectatio carnalis*. Il ne peut maîtriser les mauvais penchants en lui. Voir le passage caractéristique à cet égard dans le *Sermon* CXXVIII, 9 : *Vult homo non esse concupiscentias, nec facit quod vult. Quare? Quia volumus ut nullae sint concupiscentiae, sed non possumus. Velimus, nolimus, habemus illas : velimus, nolimus, titillant, blandiuntur, stimulant, infestant, surgere volunt. Premuntur nondum exstinguuntur.*

L'homme a pu se rendre malade par sa propre faute; il ne peut se guérir lui-même. *Profecto nisi Deus adsit, nemo est idoneus certare cum vitiis.* (*Contra sec. Jul. Resp.*, VI, 15.) Et c'est l'homme tout entier qui doit être guéri, corps et âme. *Totum sanum sit volo, quia totus sum ego. Nolo ut a me caro mea, tanquam extranea, in aeternum separetur; sed ut mecum tota sanetur.* (*Serm.*, XXX, 3.) Ici-bas, le corps dégénéré alourdit l'âme (Voir : *De Civ.*, XIV, 2.); celle-ci ne peut jamais l'animer tout entier... *non vivicat usque ad auferendam corruptionem.* (*Ep.* CCV *ad Consent.*, II, 11.) Le corps ici-bas ne peut jamais guérir complètement. (Voir : *En. in Ps.*, XXXVII, 5.) Mais cela ne signifie pas que nous voulions nous débarrasser de notre corps. *Et quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur; non enim corpus suum sed corruptiones ejus et pondus oderunt.* (*De Doctr. Christ.*, I, 22, 24. Voir aussi : *De Civ.*, XIII, 17 et suiv:)

C'est aussi pourquoi nous espérons qu'un jour l'homme tout entier guérira. (Voir : *De Nupt.*, I, 31, 35.) Car ce n'est que lorsque nous serons immortels que nous serons complètement sains de corps et d'âme. *Sola est enim vera sanitas, quae est immortalitas.* (*En. in Ps.*, XXXVII.) *Ne te sanum putes. Sanitas immor-*

talitas erit. Nam haec longa aegritudo est. (*Serm.*, LXXVII, 4.) C'est alors seulement que l'homme renaîtra complètement à la vie... *Non erit vita mortalis sed plane certeque vitalis.* (*De Civ.*, XIX, 17.)

L'empire de l'homme.

Être homme ici-bas signifie donc être malade. L'homme est dans la création la créature malade. Lui seul a besoin du médecin; lui seul peut être guéri. Il ne représente rien de « normal », rien qui puisse avoir en soi une durée. L'homme, tel que le conçoit saint Augustin, ne peut être que supérieur ou inférieur à ce qu'il est; il ne peut jamais être ce qu'il est. Son « être », en tant que créature « naturelle », il l'a perdu. Tout au plus, peut-il encore s'en servir comme de mesure, de point de départ pour se rendre compte de ce qu'il n'est plus. Sa vie s'écoule entre le non-être et l'être plein et entier, entre la mort et l'immortalité. Il est celui qui meurt, et en même temps celui qui vit. Il meurt et vit à chaque instant.

L'homme ne fait plus partie de l'ordre des êtres. Il ne peut plus être simplement homme. Il a manqué sa vocation naturelle, sa vocation d'homme. S'il voulait redevenir simplement homme, homme tel que l'a fait la nature, il ne le pourrait pas. L'homme s'est supprimé lui-même. On ne peut plus le classer parmi les créatures de la nature, le définir tel qu'il est de par sa nature. En ce sens, il est impossible de dire ce qui caractérise essentiellement l'homme. On peut dire évidemment que l'homme se compose à la fois d'une âme et d'un corps. On peut aussi voir dans la raison, la marque distinctive de l'homme. Mais tout cela conduirait à une définition de l'homme tout à fait insuffisante pour caractériser l'idée que s'en fait saint Augustin. Pour lui, l'homme n'est pas un être qu'on puisse définir sans plus, qu'on puisse saisir d'une façon générale et abstraite. Cela ne se pourrait que s'il n'avait pas péché : tel Adam au paradis déterminé par sa nature psycho-physique et défini en général d'après la place qu'il occupe dans le cosmos. Mais, en péchant, l'homme s'est détaché de cet ensemble. Il a cessé ainsi d'être une créature de la nature; il devient homme au sens historique, un être qui vit à une époque déterminée et que nous ne rencontrerons qu'une fois. Il devient cet homme-ci, qui ne nous intéresse plus par une constitution psycho-physique que

l'on peut définir en général, mais bien par ce qu'il a vécu, par ses expériences, par son histoire. Nous ne voyons plus uniquement en lui le représentant d'une espèce, définie une fois pour toutes, mais l'ensemble des expériences par lesquelles il a passé et qui le caractérisent comme individu, comme type d'homme.

Au schème primitif de l'homme, déterminé par des lois naturelles, s'oppose à présent le monde des hommes différenciés à l'infini. Toute cette variété de la vie humaine provient de « l'anomalie » de l'homme. La vie dans son va-et-vient, dans son agitation, dans ses poursuites et dans sa hâte, dans ses changements, dans tout ce que ses événements ont de temporel et de passager, acquiert maintenant — précédée, il est vrai, du signe négatif — une nouvelle signification. Tout cela se passe sur un fonds d'éléments stables et cosmiques. Mais de cet ensemble formé par la nature, se détache la vie humaine. Nous ne pouvons plus l'en déduire. Certes, nous pouvons y reconnaître la structure de l'homme, mais non sa vie, non ce qu'il est devenu. Nous ne pouvons interpréter l'homme, l'homme qui a subi tel sort, en nous réclamant uniquement de la nature de l'homme. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'en tant qu'homme, en tant que créature, il était sujet au changement. Nous ne pouvons partir que du principe de la versatilité. C'est sur la mutabilité qu'il faut mettre le poids et non sur la transformation une fois accomplie. Si l'homme s'est transformé, cela tient à lui. Il est devenu ce qu'il n'est pas.

Face au cosmos conforme à la nature, il s'est donc formé ainsi un empire indépendant, l'empire de l'homme. Par là même la signification de l'homme croît à l'infini; elle devient incommensurable. Ce que l'homme est, il l'a fait lui-même. Certes, ce qu'il a créé ainsi n'est jamais qu'une chose négative : le péché. Son pouvoir de création est uniquement négatif. Il s'est rendu malade; il est responsable de toute la misère de ce monde. Sa valeur a diminué; il est moins que ce qu'il était. Mais en même temps, il est la grande figure tragique de ce monde. Lui seul est tragique, lui, le pécheur. Il se détache de l'ensemble formé par la nature, et cela précisément par son imperfection, précisément par son péché. Il est le malade. Mais est-il pour cela inférieur à ceux qui sont bien portants? à ceux qui n'ont pas péché, aux animaux par exemple? Non. Il demeure homme, un homme malade, il est vrai, mais homme cependant. D'ailleurs ce n'est pas cela qui importe. Ce qui importe, c'est qu'il est devenu le sujet de l'histoire sacrée. Il est au centre de la grande

épopée du monde. Il est le héros de cette épopée. Il est grand; il prend de l'importance du fait de sa faute. Cette importance ne correspond pas à celle qu'il a dans l'ensemble cosmique où il n'occupe pas la place la plus haute, mais une position intermédiaire entre la bête et l'ange. Ce qui lui donne de l'importance, c'est son sort, tel que l'a forgé sa volonté.

Cette volonté donne à l'homme une signification toute particulière à l'intérieur du cosmos. C'est elle qui fait de l'homme une espèce d'adversaire, de rival de Dieu; qui établit entre Dieu et l'homme un rapport tout particulier qu'on ne saurait comparer à aucun autre. Ainsi se trouve repoussé à l'arrière-plan tout l'ensemble cohérent et coordonné de la nature, pour mettre en valeur cette relation toute spéciale dans laquelle se trouve l'âme de l'homme avec Dieu (et non celle de la simple créature de la nature, l'homme, avec son créateur). Ainsi est rendue possible cette conception nouvelle de Dieu, le Dieu de l'homme. L'homme et Dieu se trouvent placés l'un vis-à-vis de l'autre dans un rapport de volonté : volonté humaine contre volonté divine. Ensuite : se laisser dominer par la volonté divine. La volonté de Dieu agit en l'homme, en ce qu'il y a de plus personnel chez l'homme. Il veut pour que je veuille; il me laisse vouloir; il veut que je veuille; il anime ma vie personnelle. Il me rend libre, pour que je puisse vouloir. La puissance de Dieu agit en moi pour que je me tienne en mon pouvoir. Que Dieu règne en moi, pour que je règne à mon tour : que ma volonté soit celle de Dieu!

Dans cette relation de volonté toute personnelle entre Dieu et l'homme, il y a une nouvelle affirmation de l'homme : il a trouvé *son* Dieu. Le Dieu personnel et la personnalité de l'homme forment un ensemble indissoluble. Cela concerne à la fois l'homme en général et chaque homme en particulier. Toute l'histoire du monde se conçoit comme la biographie d'*un seul homme : Confessiones* du genre humain, ou mieux encore, de l'individu « homme ». Mais, en même temps, chacun en particulier doit donner une forme personnelle à ce qu'il sait du sort de l'homme; en parler en disant : « Je »; il doit toujours faire intervenir sa propre expérience de la vie, sa vie à lui. Il ne doit pas s'oublier lui-même, ne pas faire abstraction de lui-même, lorsqu'il aborde la question. Elle doit le toucher dans ce que son âme a de plus intime. Il doit vouloir, vouloir pour lui-même. Un rapport tout à fait exceptionnel unit, chez saint Augustin, ce qui concerne, d'une part, l'homme en général, et, de l'autre, l'homme en particulier. L'homme

retrouve en lui-même, sous la forme la plus personnelle, le sort de l'homme en général. Il est malade du fait d'être homme, il veut racheter l'homme en lui.

Dieu a ordonné le monde de façon que chaque créature y ait sa place déterminée. Le monde est disposé en gradins échelonnés d'après une hiérarchie des valeurs (voir : *De Gen. contra Man.*, II, 29, 43) dont la mesure est le degré de vitalité atteint par chaque être. La valeur attribuée à chaque créature est en fonction de sa vitalité. C'est dans la réalisation de cette gradation que consiste la beauté de l'univers. (Voir : *De Quant. Anim.*, 36, 80.)

L'homme a donc une place déterminée dans cet ensemble cosmique. Mais il déchoit. Il devient moins que ce qu'il était à l'origine. (Voir : *De Civ.*, XIV, 13.)

Le mal, c'est la perversité vicieuse, telle qu'elle naît de la volonté de l'homme. (Voir : *De Pec. mer.*, II, 4, 4.) *Ergo improba voluntas, malorum omnium causa est.* (*De Lib. Arb.*, III, 17, 48.)

Nous ne pouvons ici remonter plus haut que la volonté de l'homme. (Voir : *Contra sec. Jul. Resp.*, V, 41.) La volonté s'avère spontanée. (Voir : *De lib. Arb.*, III, 17, 49.) Ainsi se trouve établie la responsabilité qu'a l'homme pour tout le mal qu'il y a en lui, pour toute la misère qui l'accable. *Etenim unde homini malum, nisi ab homine?* (*Serm.*, CCXCVII, 6.) Dieu a fait l'homme; l'homme s'est fait pécheur. Il y a dans l'homme l'œuvre de Dieu, il y a en lui l'œuvre de l'homme. (Voir : *In Joan. Ev. Tract.*, XII, 13.) L'une est le bien, l'autre, le mal.

Mais tandis que l'homme a fait cela, tandis qu'il a agi contre Dieu, en créant une chose qui n'est pas dans l'ordre de la nature, une chose qui ne vient pas de Dieu, il a acquis cette signification indépendante que l'on ne peut comprendre que si l'on se place du point de vue religieux. L'homme a donc un sort qui lui est propre. Il ne peut se comprendre qu'en partant de lui-même; il faut qu'il trouve en lui-même, dans sa propre volonté, la raison de son sort; c'est moi qui ai voulu tout cela, ma souffrance, ma misère. Je ne dois chercher la cause de tout cela nulle part ailleurs qu'en moi-même. L'homme est la créature douée de volonté à laquelle incombe la responsabilité de son propre sort. (Voir : *Contra Faust.*, XXI, 28.) L'homme veut, Dieu veut. Volonté contre volonté. La volonté propre de l'homme et la volonté de Dieu. Deux puissances de volonté. Car l'homme, lui aussi, est une puissance de volonté, une puissance destructive. La volonté de l'homme doit se rendre; elle doit s'assujettir spontanément. (Voir : *De Agone Christ.*, 7, 7 et 10, 11.) L'homme est dominé par son cœur, par sa volonté. Dieu veut s'introduire dans la volonté de l'homme; régner dans l'homme. (*En. in Ps.*, XCVIII.)

C'est ainsi que vis-à-vis d'un monde de la nature, conçu d'après le principe d'un ordre stable entre créatures, s'instaure un monde indépendant, où règnent la tension et la lutte : le monde de l'homme. (Voir : *Contra sec. Jul. Resp.*, VI, 5, 4.) Dieu règne sur des « natures », il règne aussi sur des créatures douées de volonté.

(Voir : *De gen.*, VIII, 23, 44.) Les « natures » n'ont pas d'histoire; il ne leur arrive rien de particulier. Ce sont des unités de vie qui vivent leur vie, chacune d'après le degré de vie qui lui revient; elles demeurent dans leur perfection relative, à l'intérieur de l'univers. Il n'en est pas de même de l'humanité. Elle a son histoire; l'homme passe par des aventures.

Or, nous l'avons vu, la vie est le motif central du monde, tel que le voit saint Augustin. Vivre et vouloir vivre, diminution ou accroissement de l'intensité de la vie, vivre et mourir, tendre vers le plein accomplissement de sa vie. Dieu, source de toute vie : tout est ramené à la poussée vitale originelle, qui agit partout et qui ne saurait se perdre; tout est mesuré d'après la valeur que représente la vie. Mais, dans le monde de l'homme, cette conception de la vie acquiert à présent un caractère nouveau : elle ne relève plus de la biologie, mais de l'histoire. Elle embrasse le cours entier de la vie, elle comprend tous les événements, tout ce dont souffre l'homme, tout ce qu'il espère atteindre : une vie pleine, une vie humaine avec tout ce qu'elle contient; tout est ramené au sort de l'homme pécheur, toutes les actions de l'homme sont jugées selon qu'elles détournent ou rapprochent son âme de Dieu, son Créateur. Dans ce monde des événements, des expériences, Dieu est toujours présent; il ne cesse d'y agir; il ouvre et crée inlassablement.

C'est ainsi que naît la grande symphonie de ce monde, celle de l'histoire humaine dans son déroulement. (Voir : *Ep. ad Marcel.*, CXXXVIII, I, 5. Voir aussi : *Contra Sec. Marc.*, I, 15. Et dans chaque expérience que fait l'homme, dans chaque événement de sa vie, on retrouve la main de Dieu. Il est toujours là, participe à tout, s'entretient constamment avec l'homme, l'attire à lui, lutte avec la volonté humaine, s'empare de l'homme, agit avec lui et en lui; il est le Dieu de cet homme, le Dieu auquel l'homme dit : *mon* Dieu.

L'Homme et le Monde.

Nous sommes donc liés à Dieu par notre volonté. Le rapport entre l'homme et Dieu est un rapport de volonté. Dieu agit en nous, non pas par un transfert de force accompli d'un seul coup, mais sans interruption; il agit sur l'homme en nous; il intervient dans cette vie humaine. C'est une relation qui ne saurait être définie d'un point de vue cosmique et général. Elle se fait sentir dans la vie quotidienne, dans ce qui semble ne regarder que tel individu en particulier. La vie humaine tout entière est liée à Dieu, non la vie sans plus, mais très précisément la vie de cet homme-ci. Dieu se crée lui-même dans l'homme, dans l'homme conçu d'une façon personnelle. En ce sens, l'homme est, chez saint Augustin, une figure religieuse

tout comme Dieu. L'homme a son Dieu, et Dieu a son homme. Il n'existe pas d'homme sans plus, pas de Dieu sans plus qu'il faudrait ensuite mettre en rapport l'un avec l'autre. Il s'agit dès l'abord de représentations corrélatives; il n'y a pas de Dieu en soi, il n'y a que le Dieu de l'homme; de même, il n'y a pas d'homme en soi; il n'y a que l'homme qui a péché au regard de Dieu et qui demande à être sauvé par Dieu.

Dans son rapport avec Dieu, l'homme devient une fin dernière; sa vie personnelle prend par elle-même une signification. Ce n'est plus le cosmos, c'est l'homme qui est le grand problème. La philosophie de la vie, telle que la concevaient les Gréco-Romains, avait déjà préparé ce renversement des valeurs, cette primauté donnée à l'homme sur le cosmos. Elle avait mis en avant la personnalité humaine, reconnu l'importance qu'a l'expérience donnée par la vie. Mais ce renversement des valeurs, elle ne l'avait pas établi en principe, dans ce sens qu'alors la vie humaine comme telle aurait vraiment acquis une signification qui se justifierait par elle-même, et serait devenue une valeur indépendante. Ce qu'elle avait apporté, c'était simplement que l'homme se posât les problèmes en partant de lui-même, que ce qui lui importât avant tout, ne fût pas de savoir ce qu'est le monde, mais bien de méditer sur lui-même, de donner une forme à sa vie. L'homme s'octroie en quelque sorte un droit personnel, le droit qui lui revient, en tant que personnalité, de s'en rapporter à lui-même, de prendre possession de ce qui lui appartient, et cela avant tout autre considération. C'est ainsi qu'il regarde le monde, en partant de lui-même, en se plaçant à son point de vue personnel et qu'il conçoit les rapports qui s'établissent dans la vie cosmique, sans que cela n'affecte, en quoi que ce soit, la relation de valeur qui existe entre l'homme et l'univers. Le cosmos reste une valeur dernière qu'on ne saurait en aucune façon comparer à l'homme pris individuellement. On peut même dire que c'est précisément parce qu'elle est déterminée par cette relation de valeur, que la conscience du monde devient chez l'homme un des motifs fondamentaux de son attitude dans la vie. Le droit personnel qu'il revendique ne change rien en principe au rapport de l'individu et du monde. L'homme continue d'être une des créatures impliquées dans le cosmos, tandis qu'il se réserve, en tant que personnalité, une sphère de droit, un domaine à lui, dans lequel il peut agir librement, et d'où il pourra ensuite, en tant que personnalité autonome, prendre position vis-à-vis de l'univers.

Chez saint Augustin, par contre, l'homme est détaché du cosmos tel qu'il apparaît dans la conception antique du monde. L'homme a vaincu le monde. La question du salut de l'homme ne saurait être résolue en partant du monde : l'univers de la nature ne contient aucun élément de ce genre. La relation qui unit la vie de l'âme à celle de Dieu est immédiate; le monde en est exclu. Il est l'élément passager, ce qui fut une fois et bientôt ne sera plus. Quant à l'homme touché par la grâce, il est destiné à l'éternité. C'est pour lui, et non pour le monde, que Dieu a fait le sacrifice de son fils. Ce qui intéresse Dieu, c'est l'homme, l'homme conçu en tant que personne.

Il ne faut pas sous-estimer les rapports qui existent entre la façon dont saint Augustin envisage les questions anthropologiques et celle dont les philosophes gréco-romains posaient les problèmes de la vie. On risquerait de ne comprendre qu'imparfaitement l'attitude de saint Augustin. Par beaucoup de côtés, il achève et détruit à la fois ce qu'a apporté l'Antiquité.

La philosophie de la vie, telle que la concevaient les Gréco-Romains, avait essayé de définir quel était le but que poursuivait l'homme. Et pour l'homme de l'Antiquité, il allait de soi qu'atteindre ce but signifiait le bonheur. En effet, arriver au but voulait dire : retrouver la santé, et qui dit santé, dit bonheur. Cependant il ne faut pas comprendre ici bonheur, comme la réaction provoquée par une cause extérieure, mais bien comme l'expression immédiate d'une constitution psycho-physique, comme quelque chose de définitif et d'absolu. La santé est une valeur positive et dernière.

Ce que cherche saint Augustin, c'est aussi le bonheur, la santé, un état psycho-physique idéal, dans lequel l'esprit règne sur le corps, sans rencontrer de résistance. Mais les philosophes, d'après lui, ne connaissent pas le vrai bonheur. Le vrai bonheur, c'est la béatitude, c'est l'immortalité. Cela n'implique pas toutefois une condamnation de la volonté de guérir, telle qu'elle s'exprime dans la philosophie gréco-romaine. Au contraire, celle-ci atteint, chez saint Augustin, le dernier degré de tension. L'homme peut, l'homme doit vouloir plus que ce que cette vie est capable de lui offrir. La donnée humaine ne se réduit pas à un nombre de possibilités limitées et non encore définies. « Connais-toi toi-même », en ce sens, ne signifie plus : « Connais tes limites, rends-toi compte des conditions qui te déterminent », mais : « Sache vers quoi tu tends, sache ce que tu veux, ce que tu dois vouloir. » Avoir une volonté constamment tendue sans égard aux limites de la vie humaine, c'est cela seul qui compte. Les philosophes romains pensaient qu'il fallait s'entendre avec la vie. Saint Augustin veut la maîtriser, la dépasser. Mais pour les uns, comme pour l'autre, il s'agit de la volonté, de la tension vers un but. Et, dans ce sens, on trouve chez saint Augustin comme une sublimation et en même temps une transformation de la

personnalité romaine fondée sur la force de la volonté : l'homme dont la volonté est tendue vers ce qui le transcende, qui ne reconnaît plus de limites à la vie et qui, en même temps, se soumet humblement à la volonté de Dieu et n'attend le salut que de l'aide que lui donnera Dieu.

L'homme chez saint Augustin garde sa personnalité; il ne renonce pas à lui-même; il reste cet homme concret, l'homme enrichi de l'expérience que lui a apportée sa vie à lui. Comme tel, il se sent homme, il garde son humanité. Il reste homme, même dans l'au-delà. Bien mieux, c'est là seulement qu'il est tout à fait homme. Il ne tend pas vers une existence purement spirituelle et ne relevant que de l'âme; il veut guérir, non pas pour être une créature d'une autre espèce, mais pour atteindre lui-même à la perfection en tant qu'homme. L'homme immortel est l'homme concret et non un être qu'on puisse détacher de l'homme comme tel et contempler sous une forme générale. Il reste créature, cette créature-ci, avec la constitution psychophysique qui lui est propre. C'est tel type d'homme qui participe de l'éternité. Il y a une immortalité humaine.

Vis-à-vis de toutes les tendances néo-platoniciennes, l'augustinisme est un retour de l'homme vers lui-même. L'âme conçue d'une façon cosmique redevient humaine. L'homme reconnaît son humanité. Sans renoncer à sa nature d'homme, sans devenir en quelque sorte une entité cosmique qui resterait étrangère à la vie qu'il a menée, il trouve dans l'éternité le but de sa volonté. Il participe de l'éternité. Pour les néo-platoniciens, la transcendance existait sans l'homme. Dans la conception romaine la représentation de l'homme prévalait, mais sans qu'il y eût transcendance. Saint Augustin, lui, a réuni d'une façon toute particulière la contemplation et l'énergie de la volonté. Dans ses conceptions anthropologiques se trouvent réunis à la fois le motif néo-platonicien de l'âme et le motif romain de la volonté, la nostalgie néo-platonicienne du transcendant, et le positivisme romain de la vie. L'âme fait irruption dans la personnalité telle que la voyaient autrefois les Romains. La volonté « s'anime », l'énergie vient de l'âme, la volonté est tendue vers l'âme, l'enjeu de la lutte est l'âme. Nous nous voulons nous-mêmes, et parce que nous nous voulons, c'est de notre âme et non de l'âme en général qu'il s'agit : une âme personnelle et non une émanation de l'âme du monde. J'aime Dieu. Dans l'amour que j'éprouve pour Dieu, ma personnalité ne s'efface pas, je ne me fonds pas en Dieu. Même dans l'au-delà, je demeure autre, je garde en moi ce qui me distingue en

tant que créature. J'aime Dieu; je ne suis pas Dieu. Cet homme acquiert à présent à ses propres yeux une importance primordiale; les problèmes que pose sa condition d'homme dominent tous les autres, non seulement parce que pour lui le cours que prend la vie l'intéresse plus que toute connaissance pure, mais parce que, tels qu'il les a envisagés, ils ne sauraient se comprendre sans une fin dernière, qui est du ressort de la religion.

L'homme religieux.

La question que se pose saint Augustin devant le monde est tout entière concentrée sur l'homme. L'homme est la créature problématique dans l'univers non problématique de la nature. Un arbre, un animal ne se mettent pas en question. Seul l'homme est pour lui-même un problème. Aucune connaissance de la nature, de la nature en général ou de la nature en particulier, bien mieux, aucune connaissance quelle qu'elle soit, ne peut lui apporter la solution cherchée. En admettant même qu'il pénètre à fond le mécanisme de ses passions, qu'il puisse définir de la façon la plus précise le rapport de force, d'une part, entre les différentes passions, et de l'autre, entre celles-ci et la raison, cela ne lui ferait pas comprendre pourquoi il en est ainsi, pourquoi il doit en être ainsi. Pourquoi en effet, faut-il qu'il y ait en nous un combat constant, que nous ne soyons pas d'accord avec nous-mêmes? Pourquoi souffrons-nous? Répondre : « Parce qu'il en est ainsi », avancer des arguments d'ordre général, fournir des explications relevant de l'ordre cosmique, rien de tout cela ne saurait nous satisfaire. Nous nous trouvons devant la souffrance, devant la détresse de l'homme, et saint Augustin s'oppose à toute transposition cosmique de la détresse de l'homme, à toute « déshumanisation » de la souffrance de l'homme. La souffrance, c'est *ta* souffrance; le péché, c'est *ton* péché. Pourquoi souffrons-nous tous? Pourquoi est-ce que je souffre? Je suis le pécheur, l'homme qui est en chacun de nous, est le pécheur.

L'homme est un problème qui ne trouve sa solution pleine et entière que dans le transcendant. L'homme terrestre ne peut jamais se comprendre qu'en fonction de l'homme céleste, de même qu'inversement, l'homme céleste suppose l'homme terrestre. L'un conditionne l'autre. L'un exige l'autre. La nostalgie de l'homme terrestre, la nostalgie nourrie de la misère terrestre même, se trouve

exaucée dans l'homme céleste; l'élément positif naît de l'élément négatif que comporte la vie sur terre. L'homme se retrouve dans l'au-delà, mais délivré de tout ce qui est négatif. Il a trouvé la solution de ses problèmes particuliers qui sont délimités par l'anthropologie et ne peuvent être envisagés ni vécus qu'en partant de l'homme. C'est ainsi que ce qu'on est sur terre suppose la perspective d'une vie future et ne se peut comprendre que si on le considère par rapport au but à atteindre dans l'au-delà. De même que, d'autre part, ce but ne peut être compris, pour ainsi dire que rétrospectivement, c'est-à-dire en fonction de la vie d'ici-bas. La béatitude marche de pair avec le salut, l'immortalité avec la mort, l'éternité avec le temps. Question et réponse ne sauraient se passer l'une de l'autre. Ce que j'étais, et ce que je serai : il faut les deux pour expliquer l'homme que je suis.

C'est ainsi que l'homme vit toujours dans un état de tension, qu'il est toujours dans le devenir. La vie est un devenir, une tension vers un but anticipé. Une ascension œuvrée par Dieu vers la béatitude. Mais il ne peut s'agir que d'un pressentiment de la béatitude suprême, et non de la béatitude même. La vie sur terre est lutte, est inquiétude. Nous nous élançons en avant et tombons en arrière, nous prenons notre essor vers le haut et sommes précipités vers le bas. Notre volonté de vivre est sans cesse entravée. Dans cette limitation irréductible de la vie d'ici-bas, il y a en même temps ce qui lui donne une signification indépendante. L'homme reste sur terre, et son seul espoir est le ciel. Il n'y a pas à confondre l'ici-bas et l'au-delà. L'homme terrestre, tel qu'il est, devient, précisément parce qu'il y a de négatif en lui, un être d'un caractère tout particulier, qui tend à s'affirmer et qu'aucune spéculation d'ordre spiritualiste ou cosmique ne saurait réduire à néant. Il est le pécheur, et le péché le sépare de Dieu, le tient rivé à cette terre. C'est pourquoi il doit toujours lutter avec lui-même, se maîtriser. La tension de la volonté est ce qui définit la vie ici-bas. Et cependant toute la nostalgie de l'homme est dirigée vers la paix, une paix qu'il ne saurait obtenir tant qu'il sera sur terre. Son sort sera donc toujours de vouloir, de languir, d'espérer. Ce qui caractérise l'homme terrestre, c'est la tension, la poursuite inquiète, la divination du but à atteindre et l'élan toujours renouvelé vers lui, c'est la foi et l'espérance.

Les philosophes et les chrétiens sont d'accord, dit saint Augustin, pour dire qu'ils recherchent le bonheur. *Appetitio igitur beatae vitae philosophis Christianisque communis est.* (*Serm.*,

CL, 3.) Mais leurs façons de concevoir le bonheur varient : *Dic, Epicurice, quae res faciat beatum? Respondit : voluptas corporis. Dic, Stoïce? Virtus animi. Dic Christiane? Donum Dei.* (*Ibid.*, 7, 8.) Les philosophes ont pensé que l'homme pouvait devenir heureux par ses propres forces. C'est là leur erreur. (Voir : *De Trin.*, XIII, 7, 10.) Le bonheur ne peut venir que de Dieu. (Voir : *Ep. ad Mac.*, CLV, 1.)

Dieu est la puissance agissante dans l'homme; c'est par l'intermédiaire de sa volonté que l'homme sent Dieu vivre en lui. Ce qui prévaut chez saint Augustin, c'est toujours ce rapport entre deux volontés et non celui entre deux êtres, entre un être dont l'esprit serait plus ou moins impur et un être pur esprit. Nous ne sommes pas des dieux imparfaits dans un monde étranger, mais les créatures de Dieu. Créateur et créatures sont des êtres d'essence différente. Dieu veut régner sur l'homme. L'échelle établie par saint Augustin est graduée selon la domination et la sujétion, et non d'après l'être.

Cette importance attachée à l'idée de création et de domination mène à ce que le monde se présente dès l'abord comme quelque chose de limité, quelque chose qui n'existe qu'une fois, et, en même temps, comme une matière malléable à laquelle il faut donner une forme. C'est précisément dans ce qui le distingue de tout ce qui est immuable et éternel parce que divin, qu'il acquiert son caractère particulier. C'est sur la voie d'un assujettissement à la volonté de Dieu qu'il deviendra le domaine de l'activité de l'homme, la scène où se déroulera le cours de l'histoire. C'est le monde de l'homme, le monde dans lequel l'homme lutte, dans lequel il agit et crée. Ce n'est pas un cosmos qui lui est étranger, mais le théâtre de ses souffrances et de ses luttes. Limité dans le temps et dans l'histoire, il acquiert une signification et une importance nouvelles, par son rapport avec le péché et la délivrance de l'homme. La personnalité humaine a des contours bien définis; c'est cet homme-ci à qui il est arrivé ceci ou cela. C'est un être limité, qui n'existera qu'une fois, une figure qui tranche nettement sur ce qui l'entoure, un personnage dans l'histoire du monde qu'on ne peut comprendre qu'en partant de l'homme tel qu'il s'éprouve lui-même dans la vie. (Au sujet de cette limitation du monde et de l'homme envisagés du point de vue du temps et de l'histoire, voir : *De Civ.*, XII, 10, 12 et suiv., etc.; *De Pec. mer.*, I, 22; *Retract.*, I, 8, 2; *Contra Faust. Man.*, XIII, 6; *De Anima*, III, 6, 8.)

L'homme dans ce monde est donc destiné à tendre vers le supra-terrestre; il aspire à dépasser ses limites et celles du monde dans un élan d'amour, vers son créateur, vers Dieu. Sa vie n'est que nostalgie. *Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est.* (*In Ep. Joann. ad Parth. Tract.*, IV, 6.) Une nostalgie qui ne fait que croître. (*En. in Ps.*, XCI, 1.) Rien de terrestre ne doit le satisfaire; il faut toujours qu'il reprenne son élan. *Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris Sufficit; et peristi; Semper adde. Semper ambula, semper profice : noli in via remanere noli retro redire, noli deviare.* (*Serm.*, CLXIX, 18.)

Le nouveau type d'homme.

Saint Augustin et les motifs fondamentaux de l'anthropologie antique.

L'Antiquité a créé certaines façons typiques de concevoir la vie qui sont restées essentielles pour le développement ultérieur de l'anthropologie philosophique. Chacune de ces façons de concevoir embrasse un domaine d'expériences vécues et de possibilités de représentations, par lesquelles l'homme arrive à se faire une image de soi. Chacune d'elles mène à la formation de figures légendaires, dans lesquelles l'homme se reconnaît. Le grand apport de l'anthropologie antique réside avant tout dans la création de types vivants de ce genre, qui, incarnent des ensembles de motifs vécus et de manières d'envisager et de représenter la vie, et qui continuent à agir sous cette forme qu'ils ont prise. Mais chez les philosophes de l'Antiquité, les différents motifs anthropologiques n'arrivent pas à se concilier d'une façon durable. L'âme, la nature, la personnalité — les trois formes fondamentales qui ont servi de points de départ pour comprendre la vie humaine — n'arrivent pas à s'harmoniser en une vision synthétique de l'homme. Déjà chez Platon, on assiste à une lutte, d'une part, entre l'expérience philosophique de l'âme, et de l'autre, un point de vue positif qui accepte d'envisager l'homme comme une créature psycho-physique. Ce qui cherche à s'exprimer, c'est tantôt la nostalgie éprouvée par l'âme du philosophe, la vie telle qu'elle est vécue par le philosophe, tantôt une attitude en quelque sorte transvitale. Celle-ci fondée sur une définition de l'homme d'après les caractères de son espèce, et ne résultant pas immédiatement d'une expérience vitale, aboutit à la vision d'un ensemble de créatures vivantes, à celle de l'univers de la nature. Le mythe du *Timée* ne peut concilier les deux expressions. Et plus l'homme avance sur le chemin qui lui est tracé ici, plus il lui est difficile de retrouver encore en lui l'expérience originelle; plus il développe la conception de l'univers de la nature et se voit impliqué dans un ensemble cosmique, et plus il s'éloigne de son âme, telle qu'elle lui apparaissait, lorsqu'elle était en proie à la nostalgie de contempler les Idées.

Et, par la suite, à mesure que l'homme acquerra la conscience de sa personnalité, de nouveaux problèmes, de

nouvelles difficultés surgiront, dès qu'il essaiera de la rattacher à l'idée qu'il se fait de lui-même en tant que créature de la nature. D'un côté, il y aura celui qui contemple les choses d'une façon impersonnelle, celui qui cherche à analyser la donnée homme et à la ranger dans l'ensemble de la nature, et, de l'autre, le sujet d'une activité vitale toujours dirigée d'un point de vue personnel, et qui, étant donné cette attitude, considère chaque chose, prise une à une, et même, à la fin, l'univers de la nature dans sa totalité, par rapport à une vie particulière, par rapport à *sa* vie à lui. Or, cette attitude née de l'expérience que fait de sa volonté une personnalité, cette attitude qui trouve sa justification dans l'activité vitale, ne se laisse pas expliquer en partant de la conception de la nature. L'homme centré sur lui-même et sur sa vie ne se conçoit plus par rapport à l'univers de la nature; il s'oppose résolument au monde; il y a lui, il y a le monde. Il devient une personnalité indépendante qui cherche dans la conscience qu'elle a du monde une dernière affirmation d'elle-même.

Mais dans la dernière phase de l'anthropologie antique, apparaît une autre opposition. La conscience de la personnalité se heurte chez l'individu à l'expérience de son âme. La conscience de la personnalité avait affirmé son indépendance vis-à-vis du sort et du monde. Mais voilà que l'homme trouve en lui-même ce qu'il ne peut intégrer dans les formes de sa personnalité : son âme. La conscience de la personnalité que n'avait pu ébranler rien de ce qui venait de l'extérieur, se dissout en quelque sorte par l'intérieur. L'homme qui s'était conçu comme une personne devient l'âme impersonnelle-supra-personnelle. Et même dans l'âme, il ne saurait demeurer. L'âme se perd dans la contemplation des Idées.

Dans la conception augustinienne de l'homme, on retrouve les différents motifs dont s'inspirait l'anthropologie antique, intégrés dans un ensemble religieux, où ils acquièrent une nouvelle signification et s'unissent pour former un nouveau type d'homme. L'homme est une créature de la nature; il a sa place dans la hiérarchie ordonnée de valeurs, qui relie tous les êtres les uns aux autres et assigne à chacun d'eux l'échelon qu'il doit occuper. Mais en même temps, il est détaché de l'ensemble de la nature. Il a son propre sort qui ne peut être interprété en partant de l'ordre de la nature. L'homme, tout ce qui est humain a une signification propre que chacun ne peut ressentir qu'en soi-même et qui trouve son expression dans le rapport immédiat où l'homme, en tant qu'homme, et aussi, chaque homme en particulier se trouve avec Dieu. La conscience

de la personnalité trouve ici une justification qu'elle n'aurait pu trouver, si elle était partie de la conception de la nature. Vis-à-vis de Dieu, l'homme est une personne, et de même, vis-à-vis de l'homme, Dieu est une personne. L'un est conditionné par l'autre. La personnalité humaine se trouve dans un rapport personnel avec un Dieu conçu comme une personne.

Dans cette relation avec le Dieu personnel se trouve la nouvelle donnée qui permet à l'homme de garder sa personnalité humaine, fût-ce même devant la vision qu'il a de l'âme. L'homme, tel que le conçoit saint Augustin, ne peut demeurer dans la vision de son âme. Il tend à la dépasser. Mais ce qu'il trouve alors, c'est Dieu, et en Dieu, il se retrouve lui-même, un être de lutte et de souffrance, aspirant à la délivrance. Car, il ne se fond pas en Dieu, mais reste ce qu'il est; il reste homme, un homme qui veut se délivrer lui-même, et, en lui, racheter l'homme.

C'est ainsi que l'homme, parce qu'il a trouvé *son* Dieu, en arrive, vis-à-vis de toutes spéculations cosmiques, à une dernière affirmation de son caractère d'homme. L'homme en tant qu'homme, l'homme tout entier, et non pas uniquement son âme ou son esprit, a atteint à la transcendance. C'est l'homme qui doit être sauvé, et non le penseur seul. Ce qui doit trouver son achèvement, ce n'est pas uniquement la pensée, la connaissance, la contemplation, c'est la vie elle-même, la vie telle qu'elle se manifeste au cours de l'existence d'un chacun. Pour chacun de nous, pour chacun de nous en particulier, Dieu est là; il est là pour l'homme tel qu'il s'éprouve lui-même, pour le moi humain.

La conscience religieuse du Moi.

L'homme religieux, vis-à-vis de Dieu, a conscience de son moi. Moi et Dieu. Moi et Toi. Au regard de cela, le monde n'est plus qu'un « Il » qu'on ne saurait faire entrer dans le rapport : Moi et Toi. Il n'est ni Moi ni Dieu. Il est ce qu'il faut dépasser pour qu'il ne reste plus qu'une seule chose : Moi et Dieu, Moi et Toi. Il est le « Il » impersonnel, il est ce qui ne peut me donner une réponse, ce qui ne se laisse pas aimer; il est ce dont l'amour n'est qu'une illusion. Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, l'homme cherchait à s'expliquer avec le monde. Mais celui-ci restait muet. A présent, par contre, l'homme parle à Dieu, et Dieu parle à l'homme. Dans ce dialogue, l'homme peut dire : « Je »; un homme nouveau se forme. Certes, l'homme antique vis-à-vis du monde était conscient d'avoir une

personnalité. Mais, si renversant les rôles, il se considérait du point de vue du monde, il ne pouvait, dans son rapport avec la nature, se concevoir qu'à la troisième personne. Il devenait non un moi reposant en lui-même, mais tout au plus, si l'on peut dire, son propre propriétaire. Sa sphère de propriété était délimitée en elle-même par des bornes qui le séparaient de tout ce qui n'était pas lui, et c'est cette délimitation qui définissait sa personnalité. Ou, pour m'exprimer autrement, son moi n'existait que par rapport à un non-moi, par rapport à un impersonnel-supra-personnel, vis-à-vis de quoi il sentait et affirmait sa personnalité. Mais à présent, le Moi est conçu par rapport à un Toi. Il fallait ce rapport pour que l'homme arrivât à se saisir lui-même, à développer en lui la conscience du Moi, qui sera, par la suite, un des motifs fondamentaux dans le développement de l'anthropologie.

Et par là se transforme aussi le rapport de l'homme avec son âme. Ce n'est pas seulement en dehors de l'homme que se trouvait cet « Il », cet être impersonnel vis-à-vis duquel l'Antiquité cherchait à affirmer sa personnalité, mais c'est dans l'homme même que résidait cet Impersonnel-supra-personnel : l'âme. De sorte que l'on se trouve devant un nouveau problème à résoudre. Il faut que l'âme devienne *mon* âme; elle doit devenir ce qui m'appartient le plus, ce que je suis moi-même.

Dans l'Antiquité, le philosophe de la vie ne pouvait pas étendre jusqu'à l'âme ses prétentions à la propriété. L'âme reste pour lui l'impersonnel-supra-personnel. C'est ainsi que Platon avait conçu l'âme. Même là, où, comme dans le *Phédon*, les questions sont posées du point de vue de Socrate, cette attitude fondamentale de l'homme vis-à-vis de sa propre âme se maintient. Ce n'est pas de l'immortalité de Socrate qu'il s'agit, mais bien de celle de l'âme. Cela n'empêche pas évidemment de poser aussi la question de l'immortalité de l'âme individuelle. Mais cette question n'obtient toute sa signification que si l'homme qui dit : « Je », la pose par rapport à lui-même, par rapport à ce moi personnel. « Suis-je immortel? » Si par la suite on continue à poser le problème de l'immortalité de l'âme comme telle, il faut alors qu'on sous-entende toujours qu'il s'agit de l'immortalité de *mon* âme, ou plus simplement encore, de *mon* immortalité.

Et peu importe la façon dont le rapport entre l'âme et le moi sera conçu théoriquement par la suite. L'âme a été vue et vécue par rapport au Moi; elle est devenue dans un sens tout à fait originel, *mon* âme, ou le devient de plus en plus. Elle est la *Ich-Seele*, le moi fait âme.

Pour l'homme de l'Antiquité, l'âme était une donnée, la donnée métaphysique la plus profonde à laquelle il pouvait atteindre, le tréfonds de tout mystère. Chez saint Augustin, par contre, l'âme devient une représentation religieuse. Elle n'est plus l'âme en moi, mais *mon* âme. Elle n'est pas cet élément spirituel qui peut être conçu d'une manière cosmique et générale, un élément auquel je ne puis que participer. Elle est l'âme qui m'est tout à fait particulière. Je ne dis plus : « Je sens en moi une âme », mais : « Je suis âme ».

C'est de cette union entre le moi et l'âme qu'il faut partir pour comprendre toute la portée qu'aura le type du chrétien religieux dans le développement ultérieur des conceptions anthropologiques, une portée qui dépasse de beaucoup le domaine religieux. L'union, l'interpénétration de ces deux éléments se reforment sous des aspects toujours nouveaux. Je dois devenir âme l'homme tout entier doit être « animé », imprégné d'âme, et, à son tour, l'âme doit prendre forme et figure en moi, devenir cette âme personnelle : l'âme humaine.

Mais cette unité doit toujours être refaite. Les deux éléments tendent à se séparer. La conscience du moi ne peut remplir toute l'âme. L'âme reste ce qui est illimité. Elle n'est jamais tout à fait *mon* âme. Elle est l'élément mythique et mystique, elle est ce qui dépasse toute conscience du moi. D'autre part, la conscience du moi cherche toujours à s'affermir en elle-même. L'homme se conçoit comme sujet de l'activité de la vie, comme un être qui veut et qui pense. Vis-à-vis de l'inconnu, il est lui-même : l'homme naturel, l'homme sans plus.

Dans le type religieux, l'on trouve les deux éléments, celui qui ramène l'homme vers lui-même, et l'autre, qui ne le laisse pas reposer en soi et le pousse sans cesse à se dépasser, tous deux tendant à s'unir dans la vision du Dieu personnel. Mais à côté du type de l'homme religieux, ceux de l'homme mythique et de l'homme de la nature perdirent, de sorte que dans de multiples oppositions et combinaisons, l'un et l'autre détermineront, pendant longtemps encore, le développement de l'anthropologie philosophique.

VII

LES FONDEMENTS DE L'ANTHROPOLOGIE MODERNE

L'homme en contact immédiat avec lui-même. Pétrarque.

Pétrarque et l'homme nouveau.

Lorsqu'on désigne Pétrarque comme le premier homme moderne, il ne faut pas comprendre cela, comme s'il avait mis en valeur des conceptions toutes nouvelles de l'homme et de la vie qui seraient venues prendre la place des motifs anthropologiques, transmis par la tradition. Ce qu'il apporte c'est bien plutôt d'avoir revécu des motifs de vie déjà formés. L'homme, et il s'agit ici de l'homme tel que l'ont modelé des siècles de culture chrétienne, s'explique sa vie en partant de la vie; il arrive à exprimer ce qu'il a vécu et comment il l'a vécu.

Chez l'homme du Moyen Age, il ne pouvait être question d'une pareille interprétation de la vie, par la vie même, d'une pareille insistance sur l'événement vécu. Personne ne vit de par soi-même, personne ne se meurt de soi-même. Le sens de la vie et de la mort se trouve ailleurs. La souffrance et la mort ne sont rien qui puisse être compris en faisant un retour sur soi. Chacun naît et meurt comme tout autre. Mais qui donc pourra trouver en lui-même pourquoi il vient et pourquoi il va, et définir le sens de ce qui se passe ici?

C'est ainsi que l'homme n'est pas en relation immédiate avec lui-même. Ce qu'il sait de lui-même, sa connaissance de soi, sa réflexion sur soi, n'obtient sa vraie signification que par rapport au caractère transcendant du sort commun à toute l'humanité, un sort qui, une fois pour toutes, détermine sa vie et celle de tous les autres hommes. Détachée de cet ensemble, sa vie n'aurait plus aucun sens. Car

la vie et la mort de l'homme ne sont pas *sa* vie, ne sont pas *sa* mort; il n'y a rien en elles qu'il puisse s'approprier; elles sont la vie et la mort de tous; pour les comprendre, il faut qu'il soit conscient d'appartenir à une communauté unie par le même sort. Et c'est précisément ce qui le touche de plus près, les événements qui l'atteignent le plus profondément, qui le font sortir de lui-même et l'orientent vers ce qui est commun à tous les hommes. Chacun est exposé aux mêmes souffrances que tous les autres et meurt de la mort, devenue le sort de chacun.

L'homme, dans son être le plus intime, appartient ainsi à une communauté de sort dont il ne saurait s'évader. Aussi la vie ne pourrait-elle s'expliquer, par cela seul qu'elle est un fait, et pour l'interpréter, faut-il recourir à ce qui est avant toute chose particulière, à ce qui dépasse le personnel et l'individuel, et qui seul peut lui donner un sens et une valeur. La question que se pose l'homme, n'est pas : « Que suis-je », mais bien : « D'où suis-je venu? Et où vais-je? » Et ce n'est qu'après y avoir trouvé une réponse qu'il saura quel chemin prendre et connaîtra la raison d'être et le but de son voyage.

Pour l'homme du Moyen Age, se connaître, c'était donc interpréter son propre sort d'après celui de l'humanité. Si, par contre, l'homme nouveau cherche à se saisir d'une façon immédiate, s'il cherche à voir et à représenter ce qui se passe dans son âme, il se peut que ses façons de sentir soient encore déterminées par des motifs chrétiens. Mais le fait qu'il rapporte à présent ces événements à lui-même et non plus à Dieu et à l'humanité, le fait qu'il se contente de ce qu'il trouve dans son âme, prouve qu'il s'est accompli ici un revirement important. Le poète représente ce qui s'est passé dans son âme. Il parle à l'homme, en tant qu'homme. « C'est cela que j'ai éprouvé, c'est cela que j'ai vécu, moi, Pétrarque. J'ai trouvé cela dans mon âme, j'ai éprouvé cela en tant qu'homme. »

Par cette attitude, la vie humaine, qui jusqu'ici était interprétée sous l'angle de l'histoire sainte et de Dieu, se présente maintenant sous l'angle de l'événement psychique et de l'homme. L'homme parle de lui-même et de sa vie. Certes Dieu et l'humanité lui sont encore toujours présents de quelque manière. Lorsque l'homme réfléchit sur ce qui est, et qu'il cherche à interpréter tout cela sous des formes générales, il retrouve les manières de voir chrétiennes. Mais dorénavant, nous serons placés devant cette représentation autonome que se fait d'elle-même une âme — chrétienne —, devant cette expression personnelle de la souffrance, qui bien qu'elle ne puisse être que le fait

d'un chrétien, arrive cependant à se manifester maintenant dans son immédiateté humaine, à reproduire directement ce qui se passe dans l'âme.

La signification personnelle de la souffrance.

Dans l'interprétation que donne Pétrarque de la vie humaine se trouvent des motifs de vie empruntés à la fois à la philosophie de l'Antiquité et au christianisme. L'homme est un malade. Comment peut-on le guérir? Les philosophes gréco-romains de la vie, de même que saint Augustin, s'étaient posé cette question. Les moyens de guérison qu'ils proposaient différaient. Mais, pour Pétrarque, l'essentiel n'est pas là; il est dans le fait que l'homme de l'Antiquité de même que le chrétien veulent se libérer des misères de la vie, qu'ils cherchent des *remèdes*.

Aussi Pétrarque s'adresse-t-il à Cicéron et à Sénèque, de même qu'à saint Augustin, pour qu'ils lui donnent le moyen de guérir ses souffrances. Mais ce qui est caractéristique, c'est l'attitude différente qu'il prend vis-à-vis de sa « maladie ». Pour la philosophie gréco-romaine de la vie, il y avait à côté du sage qui se maîtrise, à côté de l'homme sain, l'homme malade qui se laisse déterminer par les impulsions et les passions du moment, l'homme qui ne se possède pas. C'était là l'homme qu'il fallait guérir. Il s'adressait au sage pour qu'il lui apprît comment se libérer de sa maladie. De même pour saint Augustin, l'homme était le malade. La conscience qu'a l'homme d'être malade devient chez lui le motif anthropologique dominant. Il n'est personne qui ne soit malade. Mais ici, il n'y a plus de sage qui puisse aider. La guérison ne peut venir à l'homme que par la grâce divine.

Tel est l'ensemble de motifs qui déterminent toute l'attitude de Pétrarque vis-à-vis de lui-même et du monde. Il sait qu'il est malade; mais il s'installe à présent dans sa maladie, il approfondit sa douleur. L'âme souffrante obtient chez lui une nouvelle signification autonome. Ce n'est plus la santé, qui le préoccupe avant tout, c'est la maladie. Cette dernière offre à sa méditation une tout autre abondance de matières, elle est plus riche, plus vivante que ne le sont toutes les maximes de sagesse, que ne l'est la raison supra-personnelle reposant en elle-même. Ce qui est ici l'essentiel, ce n'est pas l'état transvital du sage, c'est la vie elle-même. A la raison s'oppose l'âme, au rationnel l'irrationnel, au sage l'homme.

Il ne faudrait cependant pas conclure de tout cela que la guérison ait cessé d'être l'objectif principal de l'homme. Se débarrasser de son inquiétude intérieure, des alternatives de joie et de souffrance, atteindre au calme, au bonheur durable, continuent à être le but vers lequel il tend. Mais cette volonté de guérir devient à son tour un élément intégré à cet ensemble de souffrances et de joies qu'apporte la vie, et non pas quelque chose qui s'y opposerait, comme en quelque sorte une force étrangère et transvitale qui pourrait intervenir ici d'une façon autonome. L'homme ressent sa volonté à la fois comme une nostalgie et comme une impuissance de vouloir.

C'est ainsi que ne règne plus la volonté indépendante par elle-même et dirigée par la raison, telle que la concevait l'Antiquité, et pas davantage non plus, la volonté d'un saint Augustin, mise en action par Dieu. La volonté devient à son tour un élément qu'il faut comprendre dans son caractère lyrique et dramatique comme faisant partie d'un état psychique dont l'unité ne cesse de se reproduire et d'être ressentie. Elle appartient aux fluctuations de l'âme dont elle ne peut se rendre indépendante. Il n'y a plus, comme dans l'Antiquité, vis-à-vis de l'âme, un Moi indépendant, fait de raison et de volonté. De même l'âme ne peut plus, comme chez saint Augustin, se dépasser. Elle ne peut se quitter; tout se joue en elle-même. Tout est une chose vécue par elle et devient, dans la création poétique, une représentation d'elle-même, la représentation d'un état d'âme.

Pétrarque s'installe dans l'expérience qu'il fait de sa volonté. Il s'éprouve en quelque sorte comme voulant, sans pouvoir vouloir. Il est volonté sans *fiat*, une volonté du vouloir. *Unum valde me praegravat, ne in totum velim quod ex parte volo, et plene velle ni fallor volo. Volo, inquam, idque me velle dicere, Christo licet audiente, non timeo.* PETRARCA : *Epistolae de rebus familiaribus...* Ed. Fracassetti, XVII, 10. Voir aussi : *Rime, Commentate da Giosue Carducci et Severino Ferrari*, 118. C'est ainsi que naît la *perplexitas animorum.* (F., XVII, 10. Voir : *Rime*, 132.) La volonté elle-même, dans sa dualité intérieure, est éprouvée comme un état. Constant retour vers l'événement vécu. Ce dont en même temps Pétrarque s'accuse comme d'une défaillance de sa volonté. (*Rime*, 48.) Et cette expérience que fait l'âme d'elle-même trouve son expression dans la poésie lyrique. Nous nous trouvons en présence du malade qui s'adresse à lui-même, qui s'entretient avec lui-même de son état (voir entre autres : *Rime*, 164), qui ne cesse de représenter le conflit intérieur (voir entre autres : *Rime*, 48, et aussi *De Contemptu Mundi*, Dial. I, et F., IV, 1), l'enlacement inextricable de motifs opposés dans lequel il se débat, l'inconstance de tout vouloir. (Voir : F., X, 5, et F., XI, 12.)

Ce qu'exprime Pétrarque, c'est un état d'âme embrassant tout le domaine intermédiaire, fait de nostalgie, de désirs, de l'incapacité de vouloir ce qu'on veut : simultanéité de l'affirmation et de la négation sans que ni l'une ni l'autre ne puisse être représentée sous une forme distincte. (Voir entre autres : *Rime*, 168.) Dans ce domaine de la vie psychique, disparaissent toutes les oppositions tranchées de bonheur et de malheur, de douleur et de joie. L'homme jouit de sa souffrance et souffre de sa joie. (Voir : *Rime*, 118 : *L'amar m'è dolce.* Voir aussi : *Rime*, 57, 90, 100, 132, 180.) C'est ainsi que la douleur, elle aussi, a sa valeur. (Voir : *Rime*, 231 : *Mille piacere non vaglion un tormento.*)

Et de même disparaît, dans cette façon de voir, la différence entre le sage et l'homme faible en quête d'un conseil, qui fait le fond même de la philosophie antique de la vie. Une souffrance commune unit tous les hommes entre eux, aussi bien ceux qui donnent, que ceux qui reçoivent des conseils. Pétrarque s'entretient avec Cicéron, Sénèque et saint Augustin de sa douleur. Ce sont pour lui des gens qui ont souffert de maux semblables aux siens. (Voir entre autres : F., XXIV, 3 et TATHAM : *Petrarca*, t. I, p. 238, 1925.) Il n'est pas jusqu'à son médecin auquel l'homme parle d'homme à homme. Il voit dans le médecin l'homme souffrant.

L'âme s'entretient avec elle-même.

Chez Pétrarque, c'est l'âme elle-même qui arrive à être représentée, l'âme telle qu'elle demeure en elle-même et auprès d'elle-même. Elle vit en un constant dialogue avec elle-même. Elle se parle de ce qui lui est arrivé, de ses souffrances. Elle réfléchit sur sa vie. Même là, où elle se livre à des généralités sur les conditions de la vie, sur le monde, sur l'homme, tout ce qu'elle pense reste dans le contact le plus étroit avec sa vie. Ce ne sont pas les idées d'une conscience générale, d'une raison orientée vers l'impersonnel qu'elle exprime ici, mais bien *ses* idées à elle. Ce n'est plus la raison qui parle avec une âme déraisonnable, mais l'âme qui s'entretient avec elle-même. Ou si nous voulons parler ici de raison, c'est une raison qui ne se place pas au-delà de la vie, mais qui fait partie de l'ensemble même de la vie, quelle que soit la tournure générale des maximes sous lesquelles elle s'exprime. Car tous les principes de ce genre ne sont à tout prendre que des motifs variables à l'intérieur du cours de la vie et que l'âme fait résonner pour se comprendre elle-même. Les valeurs stables de la connaissance deviennent les valeurs instables de la vie.

Sentio me non esse sapientem, écrit Pétrarque (F., IV, 12). Le sage avait un point de repère en dehors de son

âme. C'est là qu'il trouvait ses propres valeurs, c'est en partant de là qu'il maîtrisait sa vie. A présent l'âme trouve ses valeurs en elle-même. Sa vie est à elle; elle s'appartient à elle-même. Ce qui fait sa valeur propre, ce n'est plus ce quelque chose qu'il faut fonder en raison, ce quelque chose d'inébranlable qui demeure, lorsqu'elle fait abstraction de tout ce qui vient de l'extérieur, de tout ce que lui apporte le sort : ce n'est plus sa volonté, sa raison, cet élément durable, vis-à-vis duquel les épreuves par lesquelles elle passe dans la vie n'apparaissent que comme quelque chose de passager, d'impropre. Au contraire, cette valeur propre à l'âme est déterminée par une série d'événements toujours conditionnés individuellement : *ma* souffrance, *mon* inquiétude, *mon* désespoir. Ce qui, pour le philosophe de l'Antiquité restait exclu de la sphère qu'il se réservait, l'homme l'éprouve à présent comme appartenant à l'âme. « Je suis tout cela moi-même, car lorsque je dis : « Je », je veux dire mon âme, je veux dire ma vie. »

Il n'y a donc rien que l'âme puisse exclure d'elle-même. Tout, même ce qui du point de vue moral ou religieux devrait être dominé, obtient une valeur indépendante, qui ne saurait être déduite d'ailleurs, pour autant que cela entre dans la façon d'être d'une âme, dans un mode d'existence psychique déterminé. Il est de la nature de cette âme de passer par tout cela, et même là où elle aspire à se libérer de ses tourments et de sa misère, cette aspiration est à son tour un des motifs de l'ensemble psychique, et n'obtient sa vraie signification qu'à condition de faire partie de l'unité de cette vie.

Cette unité de tout ce qui lui est arrivé dans la vie, Pétrarque s'en rend compte, en centrant sa vie sur un motif fondamental. C'est dans un grand et unique amour que l'âme réalise sa propre durée, qu'elle se retrouve elle-même, telle qu'elle est vraiment, dans un ensemble d'événements vécus qui se renouvellent toujours. C'est ainsi qu'était mon âme, c'est ainsi que j'étais moi-même, moi, l'amant, l'homme de cet amour. C'est cela qui a fait de cette vie, *ma* vie. C'est cela qui fut *ma* vie. C'est cela qu'était Pétrarque. Ce ne sont pas les événements qui déterminèrent cette vie. Il n'y avait là rien à raconter, et quoi qu'il ait pu arriver par ailleurs je ne pouvais pas dire que ce fût, dans ce sens, à moi. La seule chose qui fut décisive, ce fut l'aventure psychique en elle-même, la forme intérieure que prit cette vie.

C'est ainsi que l'âme est présente à elle-même comme quelque chose qui demeure, qui dure, qui est stable. L'homme vit dans une communauté constante avec cette

âme. Il aime cette âme, et dans cette âme, il s'aime lui-même. Il ne peut se quitter, il ne peut renoncer à lui-même. Il est indissolublement lié à son âme.

...iratus mihimet quod nunc etiam terrestria mirarer, qui jampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissem, nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil est magnum, écrit Pétrarque (F., IX, 1), après avoir cité le passage célèbre des *Confessions* de saint Augustin (*Conf.*, l. X) : *et eunt homines admirari alta montium...* Il médite sur *quanta mortalibus consilii esset inopia; qua nobilissima sui parte neglecta, diffudantur in plurima, et in inanibus spectaculis evanescant, quod intus inveniri poterat quaerentes extrinsecus*. L'âme est invisible et cachée. C'est pourquoi les hommes ne savent rien d'elle; c'est pourquoi ils ne savent rien de la merveille qu'il y a en l'homme. (Voir : F., V, 4.) Mais personne ne peut connaître l'âme tout à fait. (Voir : F., V, 18.) Elle reste mystère.

Mais ce mystère, tel que le conçoit Pétrarque, n'est plus simplement le mystère de l'âme infinie; c'est le mystère de cette âme-ci avec tout ce qui lui arrive. L'homme s'étonne de lui-même en tant qu'individu, de la vie telle qu'elle s'est jouée dans son âme. Il écrit l'autobiographie de *son* âme. (Voir : Tatham, *l. c.*, t. II, p. 417, 1926.) Il vit dans le souvenir constant du passé, et dans son passé, il retrouve toujours son âme, l'âme aimante qui resta fidèle à elle-même, en gardant la fidélité à l'aimée. (Voir : *Rime*, 61, 62, 79, 101, 118, 178.) Dans l'élan qui le porte vers la bien-aimée, Pétrarque prend conscience de lui-même, il prend conscience de son âme, et cela précisément sous la forme d'une nostalgie à jamais insatisfaite. Tout l'accent de valeur est mis sur le sentiment qu'il éprouve; l'amour est représenté comme une valeur en soi, qui s'exprime ensuite dans la création poétique, où toute douleur est sublimée sans que soit supprimée pour celà, la valeur que le philosophe ou l'homme religieux attribue à la souffrance. L'homme cherche la délivrance, là où le poète se complaît dans sa douleur. Il se crée ainsi un domaine indépendant, dans lequel l'expression d'une chose vécue centrée sur elle-même, l'idée qu'on se fait de soi, la sublimation de l'aventure intérieure représentent une valeur dernière.

Ce qu'il y a de plus profond et de plus important dans ce que nous a apporté Pétrarque, c'est qu'il nous a fait comprendre la valeur lyrique autonome des sentiments éprouvés par l'homme, devant ce qui lui arrive dans la vie, et, avant tout, celle de l'amour. Autrement dit, il a revendiqué l'autarcie de la poésie. L'homme, pour Pétrarque, est déterminé uniquement par ce qu'il éprouve. « Voilà ce qui m'est advenu et ce que j'ai ressenti. » Tout est là. L'homme prend conscience de son âme, du mystère d'ordre terrestre et humain qu'exprime cette âme-ci, qui n'est

rien d'autre que l'âme-moi du chrétien. Mais cette âme ne trouve plus son salut dans un Dieu à qui elle puisse dire : « Toi ». Elle demeure en elle-même, dans l'immanence constante de tout ce qui est psychique, dans la vision d'un rapport autarcique entre tout ce qui lui advient et elle-même.

C'est ainsi qu'arrivent à s'exprimer le psychique même, l'aventure purement intérieure, l'âme qui se connaît et s'éprouve comme telle et qui cherche en soi sa propre élévation. Il n'est chose qu'elle ne puisse intégrer à sa vie, qui ne finisse par devenir sienne : la nature, le monde, voire Dieu et le Christ.

Toutefois, il n'est pas en son pouvoir de dire ce qu'elle est elle-même. L'expérience qu'elle fait d'elle-même ne la mène pas à connaître ce qui fait son essence. C'est aussi pourquoi cette expérience ne peut être identifiée à une conception anthropologique bien définie. Elle est à même de survivre à des conceptions différentes, et se prête à des interprétations et à des développements divers, de même qu'elle pourrait s'allier à des thèmes faisant partie de visions du monde dissemblables entre elles.

Dans ce sens, le courant lyrique constitue, dans les temps modernes, un domaine de valeur à part. Alors que le philosophe romain de la vie parle de maladie, et d'une réglementation de la vie conforme à la raison, alors que le chrétien parle du péché et de la grâce, le poète arrive à exprimer la valeur propre de la chose vécue, en la haussant sur le plan lyrique. Cette valeur ne se laisse pas dès l'abord comparer aux autres valeurs déjà établies. Elle consiste tout entière dans le sentiment éprouvé par le poète au contact d'un fait de sa vie. C'est le poète et non le philosophe qui peut la faire connaître. Le poète dit : « Je souffre, j'aime, je meurs, j'ai vécu. » Il demeure dans l'ensemble immédiat de ce qu'il vit ou a vécu. Il ne pourrait d'ailleurs pas s'exprimer autrement, sans supprimer précisément ce caractère particulier du rapport dans lequel ce qu'il vit est avec son âme. Il ne sait pas ce qu'est l'homme; il ne sait pas ce qu'est le monde. Mais il connaît ses souffrances, il connaît son âme.

C'est ainsi que naît une forme de la méditation anthropologique sur soi, orientée sur le sentiment qu'éprouve l'individu, au contact des faits de la vie, une méditation qui n'obtient son véritable sens qu'en fonction de ce sentiment. Cette forme de la méditation représente quelque chose d'immédiat, de spontané, vis-à-vis de tous les essais entrepris plus tard pour comprendre l'homme et se faire une image de lui en partant du monde. Mais afin d'arriver

à exprimer le sentiment de lui-même qu'éprouvait l'homme, il fallait un ensemble d'idées sur la vie, dans lequel l'homme pût saisir et représenter ce qu'il sentait se passer dans son âme. Pour cela Pétrarque n'avait qu'à puiser dans la réserve d'idées qu'avait apportée le passé. Aussi fut-il inspiré à la fois par la philosophie gréco-romaine de la vie, par les psaumes et par les façons de voir les choses, qui, à l'intérieur de la conception chrétienne du monde et de la vie se comprennent d'elles-mêmes, sans qu'il soit besoin de remonter à des dogmes précis, par les façons de voir qui s'adressent à l'homme en général et qui trouvent leur confirmation dans l'expérience que lui apporte la vie.

Pétrarque, Boccace et la philosophie de la vie sous la Renaissance.

Chez Pétrarque, l'image qu'il se fait du monde se décompose en une série de motifs de vie, qui peuvent être retenus et vécus comme tels. L'usage qu'il en fait pour représenter et interpréter la vie humaine, ne se justifie pas, par une vision du monde déjà donnée et bien définie, mais par leur valeur en fonction de la vie, une valeur qu'il s'agit d'établir comme telle. C'est ainsi que le caractère éphémère, la versatilité de toute chose, et autres motifs de ce genre, qui, par définition, correspondent à une expérience immédiate de la vie, sont retenus par Pétrarque, alors que des conceptions comme l'immortalité ou l'éternité, qui supposent déjà que l'esprit s'écarte d'une attitude directement orientée sur la vie, n'atteignent pas chez lui l'immédiateté des données de l'expérience vitale et semblent souvent ne résonner qu'à la façon d'un écho lointain. Il en est de même pour l'idée qu'il se fait de la Providence, dans son rapport avec celle de la Fortune. Les raisons que l'on peut avancer en faveur de la Providence ne peuvent rien changer au fond à l'impression produite par le hasard des conditions de la vie et des rencontres que l'on y fait, telle qu'elle s'exprime dans l'idée que nous nous faisons de la Fortune. Mais cela ne signifie pas qu'on se détourne tout simplement des façons de voir chrétiennes. Au contraire, de pareils motifs sont maintenus, de même que le fonds d'idées bien établies, transmises par l'Antiquité, encore que leur contenu spécifique de foi ait de moins en moins d'importance par rapport à la signification immédiate qu'ils peuvent avoir dans la vie.

L'idée qu'on se fait de la vie humaine est donc un composé autonome de motifs centrés uniquement sur elle. Sans cette symphonie de motifs vitaux on ne saurait comprendre tout le développement ultérieur de la Renaissance. Certaines conceptions de vie sont données ici, une fois pour toutes, et se présentent comme un ensemble objectif de thèmes, sans former toutefois un système fermé. Ils acquièrent à présent une importance et un sens nouveaux, précisément parce qu'ils sont vécus par des hommes nouveaux, et apparaissent dans un rapport de vie nouveau. Ils sont les moyens dont se sert la vie nouvelle pour s'orienter. Ce qui prime, c'est l'expérience même de la vie. L'homme nouveau veut arriver à représenter sa vie; il réfléchit sur la vie et discute avec d'autres sur l'orientation qu'il donnera à la sienne. Il parle de la vie et des hommes, en se fondant sur sa propre expérience de la vie.

C'est ainsi que la méditation sur la vie devient indépendante, que l'interprétation de la vie ne s'inspire plus que de celle-ci. Même là où l'on a recours à des motifs puisés dans différentes visions du monde, la vie garde la primauté. Tout au plus cherche-t-on dans ces motifs une confirmation, une sublimation des résultats auxquels a mené l'expérience qu'on a faite soi-même de la vie, et la volonté y trouve-t-elle une nouvelle impulsion. C'est tantôt l'un, tantôt l'autre d'entre eux qui résonne dans l'âme. Ils ont perdu la solidité que leur donnait leur caractère supra-personnel; ils sont entrés dans l'ensemble d'une vie. Ils apparaissent comme des valeurs vitales et c'est comme telles qu'on y a recours, selon la situation dans laquelle on se trouve dans la vie, tandis que la vision qu'on s'est faite de la vie garde son indépendance vis-à-vis de toutes les interprétations inspirées de différentes conceptions du monde.

Formation d'un ensemble d'idées sur la vie et d'une philosophie fondée sur l'expérience même de la vie. Par exemple : *mutabilitas* (voir : *De Contemptu Mundi*, III) le vieillissement de toute chose. (Voir : *De sui ipsius et multorum ignorantia*, III.) Nous ne sommes ici que de passage, la vie : un rêve (*Rime*, I, F., VIII, 7. *Rime*, 294), la vie : un combat (F., XVI, 6). *Fatum, sors*, destin individuel (voir : *Rime*, 217, 298 et avant tout : *Fortuna* : F., III, 16 : *magna est enim fortunae vis, nec minor celeritas*). Combinaison de motifs tirés du christianisme, de l'Ancien Testament et de l'Antiquité. (Voir : F., XXII, 10; *De sui ipsius ...ignorantia*, IV.)

De pareils motifs s'emploient librement, selon que l'un ou l'autre d'entre eux semble correspondre à telle ou telle expérience ou à telle ou telle situation dans la vie. Le poète et le

penseur ne se sentent pas liés à une certaine philosophie, mais donnent la parole aux différents philosophes selon que leurs maximes semblent correspondre à leur propre expérience de la vie. (Voir : F., VI, 2; F., IX, 13 : *Illud Davidicum*, F., III, 2 : citation d'un passage de Sénèque; F., V, 18 : *Augustinus*.) Même là où il s'esquisse une image du monde, il ne s'agit jamais que du rapport qu'a cette image avec la vie, que de l'illustration d'un motif de vie. (Voir : F., XV, 4; F., XVII, 3.)

Ce qui reste décisif, c'est toujours ce qu'apporte l'individu lui-même, l'expérience que celui-ci a faite de la vie. L'homme solitaire (voir : F., IX, 13; F., XVII, 10), l'homme qui se fréquente lui-même (F., VIII, 1) se voit placé devant les puissances de la vie, qui luttent entre elles et livrent le combat à son âme. (Voir : *Rime*, 124 : *Amor, Fortuna e la mia mente. Rime*, 223 : *E co'l mondo e con mia ciecafortuna, con Amor, con Madonna e meco garro*, F., V, 18 : *Fortuna contra me hactenus perpetuum bellum gerit.*) *Haec vita mea est*, écrit Pétrarque (F., XV, 3). C'est toujours de cette vie sienne qu'il s'agit, une vie représentée à la lumière d'expériences toujours nouvelles. (Voir : F., VI, 4; F., III, 5.)

Parmi les représentants de cette nouvelle philosophie de la vie, il faudrait aussi citer Boccace. Mais, tandis que chez Pétrarque, l'amour apparaît comme le symbole de ce qu'éprouve l'âme, tandis que chez lui l'homme vit son amour, se réalise dans cet amour et devient ainsi conscient de son sort intérieur, de sa réalité psychique, qu'il oppose à tous les événements extérieurs, chez Boccace, par contre, l'amour nous entraîne dans le domaine de la vie humaine réservée au sort et nous met sous la domination de puissances étrangères; il est à vrai dire lui-même le sort. La vie apparaît dans toute la diversité que lui apporte le sort, sous les formes changeantes que lui imposent l'occasion et la fortune. Elle est vue à travers la diversité des cours que suit la vie des hommes.

Chez Boccace, lui aussi, on trouve partout une application à la vie des maximes de la philosophie gréco-romaine et de celles du christianisme. (Voir entre autres : *De Casibus illustrium virorum*, fo. XII : *mortalium rerum instabilitas;* fo. XX : *temporis voracitas*, fo. X, F., LVIII : *Natura* et avant tout *Fortuna*.) Ces motifs de vie ne sauraient être compris en ayant recours à une stricte interprétation inspirée de dogmes et de connaissances bien établis. (Voir : *l. c.*, fo. I.) Ce sont en quelque sorte des motifs ambiants, qui, avant toute chose, offrent des points de vue pour se représenter le cours d'une vie, des motifs qui trouvent leur confirmation dans un cas particulier et qui permettent de mettre à l'épreuve une interprétation de la vie, en s'appuyant sur des exemples concrets.

En partant de là, il se délimite à présent un domaine indépendant, réservé à la vie. Depuis les temps les plus reculés jusqu'au temps présent, les cours suivis par la vie de personnalités historiques sont conçus d'après des motifs uniformes. Et cependant, la variété des événements, des tendances humaines, est infinie. Spectacle offert par la vie humaine (fo. XXXI). *Fortuna* y figure tantôt comme la puissance obscure (fo. XXXVI), qui cause le malheur des hommes, tantôt comme la puissance magique, faisant apparaître les événements de la vie dans toute leur variété, offrant toujours de nouvelles occasions de raconter des choses merveilleuses et créant tout ce qu'il y a d'étrange, d'inattendu et de passionnant dans la vie.

Cette façon d'évaluer les choses est celle du poète qui se réjouit de la variété de la vie, mais elle ne suffit pas à régler les rapports de l'homme avec le sort. Il reste le fait de l'impuissance de l'homme vis-à-vis de la fortune. (Voir : fo. CXVI et suiv.) La vie est pleine de dangers imprévisibles. *(Fiametta.)* Plus tard au cours du développement ultérieur de l'histoire, le rapport de l'homme avec le monde change. L'homme se défend contre la Fortune. A côté des solutions monacales et contemplatives d'un Boccace, se manifestent des essais de maîtriser la vie. (Voir déjà la valeur attribuée à la *Fortitudo*, chez Boccace lui-même, par exemple dans *Op. de claris mulieribus*, chap. LXXVII, Bernae, 1539.) Toutefois, cela n'empêche pas que soit maintenu le schème du sort impliqué dans l'idée de Fortune, et qu'il continue par la suite à déterminer l'interprétation donnée à la vie des individus et aux événements historiques.

C'est ainsi que chez Pétrarque et chez Boccace se trouvent un ensemble d'idées sur la vie qui seront d'une importance fondamentale pour le développement d'une conception autonome de la vie. Cette conception de la vie est formée par une attitude à la fois figurative et réflexive, dans laquelle la méditation sur la vie, et l'image qu'on s'en fait, sont intimement liées. La vie devient ici importante en elle-même. La signification propre des événements extérieurs, de même que celle des sentiments éprouvés par l'âme est mise en valeur. Il se forme un ensemble de significations indépendant, dans lequel l'homme arrive à se faire une image de lui-même et de sa vie, tant extérieure qu'intérieure, abstraction faite de toute interprétation cosmique ou religieuse. Cet ensemble de significations, tel qu'il ira se développant par la suite, deviendra d'une importance primordiale pour la philosophie, la littérature, la politique, l'histoire et l'autobiographie. Les idées sur la vie, exposées ici, survivront à la cristallisation de visions du monde dans des systèmes cosmiques. Elles deviendront,

avec le temps, quelque chose qui va de soi, quelque chose qui n'aura pas besoin d'être fondé en raison ou d'être ramené à des façons schématiques de voir le monde; elles deviendront le langage par lequel s'exprime la vie même.

VIII

L'HOMME MYTHIQUE

L'ame et le monde. Ficin et Pic de la Mirandole.

La valeur particulière de l'homme.

Chez Pétrarque et chez Boccace, il se délimite un domaine indépendant, dans lequel l'homme parle de sa propre vie ou de celle des autres, la représente et médite sur elle. C'est le domaine de la poésie et de la philosophie de la vie. Tant que ce qui s'exprime ici dit uniquement que l'essentiel pour l'homme, c'est *sa* vie à lui, et les problèmes qui se posent à l'intérieur de sa vie, l'importance que l'homme se donne à lui-même n'a pas besoin d'une autre justification. Mais au cours du développement ultérieur de l'anthropologie de la Renaissance, l'homme cherche à comprendre ce qui fait sa valeur propre, en partant du monde; il éprouve le besoin de donner à la conscience qu'il a de lui-même un fondement cosmique. Il s'explique avec le monde, il compare les valeurs de tous les mondes avec celles de son monde à lui, pour en arriver à la fin à une affirmation de sa propre valeur, vis-à-vis de l'univers.

Et dans ses rapports avec le monde, l'homme se représente d'abord comme une créature située dans *ce monde-ci*, comme une des créatures du monde dont la place dans l'échelle des valeurs de l'univers reste à déterminer. Il y a des créatures qui représentent une valeur supérieure à la sienne; il y en a d'autres, par contre, vis-à-vis desquelles il prend conscience de sa supériorité. Mais il n'est jamais qu'une des créatures de ce monde, douée de certaines qualités qui la caractérisent comme telle, et qui doivent être définies d'après leur rapport de valeur avec celles des autres créatures de ce monde, supérieures ou inférieures à elle.

C'est ainsi que la créature humaine représente un cer-

tain degré dans la hiérarchie des valeurs dont se compose l'univers. Le niveau de ce degré ne peut jamais être déterminé que relativement, c'est-à-dire par rapport à ce qui est plus haut ou plus bas que lui. L'homme est la créature qui correspond à tel degré dans la hiérarchie des valeurs et rien ne nous autorise d'abord à le considérer comme quelque chose de particulier, à déterminer son caractère de valeur, autrement qu'en lui attribuant un plus ou un moins, par rapport à d'autres créatures. Il ne représente pas une valeur qu'on puisse en quelque façon définir par elle-même.

Pour Ficin et Pic de la Mirandole, cette détermination de la valeur est insuffisante. L'homme est quelque chose de particulier. Il ne se borne pas à faire partie de ce monde, mais il s'oppose à lui; il n'appartient pas tout bonnement à ce monde; il forme un monde à part. Il représente un quatrième monde indépendant, qui fut créé par Dieu après les trois autres. C'est ainsi que la création même de l'homme indique qu'il est d'une espèce particulière. L'ordre suivi par les actes de création ne correspond pas dans son cas à la hiérarchie des valeurs. L'avènement de l'homme se situe en quelque sorte en dehors de cette hiérarchie de valeurs observée par la création. L'homme est un être intermédiaire qui vient en dernier lieu. Et pourtant l'homme, en tant que créature de ce monde, en tant que monde, devrait pouvoir entrer dans cette hiérarchie de valeurs dont se compose l'univers. Mais à vrai dire, l'homme dans ce sens, n'est aucunement « monde » comme les autres mondes. Il n'appartient pas tout bonnement au monde créé, comme un des mondes qui dans l'architectonique de l'univers ont leur place désignée parmi les valeurs et contribuent à achever le système de valeurs que représente le Tout. Au contraire, il s'oppose au monde créé, ou aux mondes créés, comme un être remplissant ici une fonction qui lui est propre et qu'on ne saurait aucunement déduire de l'ensemble des valeurs précédentes. En ce sens, on peut parler de l'homme et de l'univers, sans se soucier s'il s'agit dans l'univers de créatures supérieures ou inférieures les unes aux autres.

L'homme, ainsi compris, joue le rôle de sujet vis-à-vis du monde, donné comme objet; il est celui qui contemple, en face de tout le reste, devenu l'objet de sa contemplation. Il n'est pas à proprement parler une nouvelle valeur qu'on puisse situer dans l'ensemble des valeurs du monde, mais un observateur qui évalue et laisse agir sur lui cet ensemble. Cette position particulière qu'occupe l'homme par rapport aux valeurs de ce monde ne peut se définir

que si l'on part de l'idée de Dieu. Dieu n'est pas seulement la valeur la plus parfaite. Il n'appartient pas au monde créé; il est en dehors, au-dessus de ce monde. Il en est de même de l'homme, qui se trouve être placé, lui aussi, de façon particulière, en dehors de l'ensemble de la création. Il fait face au monde. Il est celui dont l'esprit contemple ce monde. Au-delà de tous les degrés de valeur qui séparent les êtres les uns des autres, l'homme se trouve, par rapport aux valeurs de ce monde, dans une situation analogue à celle de Dieu. Son âme est divine et cela non pas seulement dans le sens général du mot, c'est-à-dire en tant que participant d'une essence supra-terrestre et supra-sensible, mais elle est pareille à Dieu; elle est Dieu.

L'homme se détache donc de l'univers, grâce à une attitude qu'on pourrait appeler en quelque sorte post-mondiale, qui le met en mesure d'exercer sa vertu contemplative. Il n'a pas une place particulière dans le monde; il est la créature universelle, la créature qui est là pour toutes les autres créatures. Le Dieu qui crée d'une façon active trouve son achèvement dans ce Dieu réceptif qui apparaît à la fin de la création : l'être qui crée le monde est complété par celui qui contemple le monde.

Mais tout cela ne paraît être valable que pour autant que nous considérions l'homme comme l'être qui contemple. C'est seulement dans la mesure où ce monde lui devient conscient par la contemplation, qu'il semble pouvoir revendiquer une position extra-mondiale qui le rende incomparable à toutes les autres créatures du monde. Si, par contre, on le considère en partant de ses conditions de vie, il est, comme toute autre créature, déterminé par la légalité de ce monde. Il partage le sort de ce monde. Alors qu'en tant qu'être contemplant, il se place en quelque sorte en dehors du monde et est à même de s'y opposer, en tant qu'être agissant et vivant, il ne peut qu'en faire partie. Sa vie ne se laisse pas isoler de l'ensemble du monde. Il n'est plus un être à part.

L'homme est soumis à la fatalité. Tous les nombreux événements qui remplissent sa vie, si l'on en croit les astrologues, sont réglés par les étoiles. C'est ainsi que l'homme, qui, en tant qu'être contemplant se sentait participer de la divinité, ne paraît plus être à présent qu'une des créatures de la nature, intégrée comme celles-ci, dans un ordre mondial commun. Et pourtant, répliquent Ficin et Pic de la Mirandole, l'homme est âme et il demeure âme, quoi qu'il puisse lui advenir dans la vie. La valeur que les gens attribuent à ce qui ressortit à la nature, aux faits extérieurs, aux « grands » événements, est due à une

méconnaissance de la valeur propre de l'âme, à une surestimation de ce qui se voit, par rapport à ce qui ne se voit pas, de ce qui est extérieur, par rapport à ce qui est intérieur. Or, l'âme humaine est libre. L'homme en tant qu'être doué d'une âme et d'un esprit n'appartient pas à cet ordre de la nature déterminé par le *fatum* et interprété par l'astrologie, mais à un ordre intellectuel où règne la Providence.

C'est ainsi que l'homme est l'être qui se sait libre dans sa spiritualité, et qui, doué en outre d'un pouvoir de synthèse, s'oppose à l'univers qu'il contemple et dont il réalise en lui les valeurs. Mais il n'en reste pas moins vrai que l'homme a sa place dans l'ordre de l'univers. Il n'est pas seulement âme, il est corps; il n'est pas pur esprit; il ressortit à la nature. A côté des autres espèces, il y a l'espèce homme, qu'il faut déterminer d'après la nature. Mais tandis que les autres créatures trouvent leur achèvement en elles-mêmes, tandis qu'elles se développent pleinement suivant les dispositions particulières à leur espèce, et trouvent là leur bonheur, il n'en est pas de même de l'homme pour qui le bonheur que lui attribue la nature n'est pas le seul auquel il aspire. L'homme ne peut pas être déterminé uniquement comme créature de la nature. Un achèvement purement immanent, une perfection dérivant, selon les lois de l'espèce, de la structure biologique particulière à l'homme, ne saurait lui suffire. Il ne se laisse pas déterminer et encercler par ce qu'il est de par la nature. Il est ce qu'il devient. Il se transforme et se métamorphose.

Il n'a pas dans le monde un lieu qui lui serait désigné, une place qui lui serait attribuée une fois pour toutes, et dans laquelle il lui suffirait de demeurer pour y trouver son bonheur.

L'homme est la créature qui tend vers le haut, et cette tendance à l'élévation indique qu'il n'en est pas de lui comme de tous les autres êtres de la création, soumis à la destination que leur prescrit la nature. L'homme est l'être qu'attirent les cimes, l'être inquiet, en perpétuel devenir, dans un monde où chaque créature a déjà reçu en partage ce qu'elle est et ce qu'elle doit représenter dans l'ensemble de l'univers. L'homme est la seule créature à laquelle il n'a pas été attribué un rôle de ce genre. Il peut jouer tous les rôles, se mettre à la place de chacun, revêtir toutes les formes. Et comme il ne se laisse emprisonner dans aucune d'elles, il est toujours tendu, cherchant à se créer une destination et ne pouvant trouver de satisfaction que lorsqu'il aura atteint le sommet le plus élevé.

L'homme occupe dans ce monde et vis-à-vis du monde une place tout à fait spéciale. Il ne se range pas simplement parmi les êtres, qui, intégrés dans le Tout, vivent d'après leur destination particulière; tout lui est soumis pour qu'il le contemple. *Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatim singulis fuerat.* (PICO, *De hominis dignitate. Op.*, p. 314.) Toutefois ceci ne semble valoir que pour autant que nous considérions l'homme comme le spectateur du monde. Dès qu'il se présente comme sujet agissant et œuvrant, il est intégré dans l'ordre universel et déterminé par lui. Mais il y a en l'homme quelque chose qui le place en dehors du *fatum*. *Anima igitur per mentem est supra fatum.* (FICINO, *Theol. Plat. Op.*, p. 289, 1576.) L'homme, par cela même qu'il est doué d'un esprit, ressortit à un autre ordre que le corps : à l'ordre de la Providence. (Voir : *ibid., Ep.*, p. 776.)

Nous entrons dans un domaine obscur, explique Ficin, plus obscur que tout ce qui concerne le monde des objets, dès que nous essayons de comprendre la volonté de l'homme. (*Ibid., Ep.*, p. 805.) Mais déjà le fait que l'homme se dresse contre le *fatum* et s'élève au-dessus des sphères célestes et de leur légalité toute-puissante, indique que l'homme, de par sa volonté, fait partie d'un autre monde. *Nunc vero qui disputat contra illas (sc. sphaeras), eas jam transcendisse videtur. Atque ad ipsum Deum liberumque voluntatis arbitrium accessisse. Quasi non a caelesti fato coactus fuerit, sed a supercaelesti tum Dei providentia, tum mentis libertate perductus. (Ibid.*, p. 776. Voir aussi : PICO, *Heptaplus. Op.*, p. 22 : *ne augeas fatum*, et sa lutte contre l'astrologie.)

C'est ainsi que la valeur particulière à l'homme vient de ce qu'il lui est réservé de contempler l'univers et de s'élever au-dessus du destin. Lui-même créature du monde, il se place cependant en dehors de l'univers. Et c'est pourquoi une existence uniquement déterminée par son appartenance au monde ne saurait lui suffire; c'est pourquoi il ne saurait épuiser les possibilités que lui donne la vie, en suivant, comme les autres créatures, la légalité à laquelle l'a soumise la nature; il ne pourrait trouver son bonheur dans l'exercice de ses dispositions spécifiques. (Voir : PICO, *Heptaplus. Op.*, p. 46 et suiv.) *O quam miserum animal homo est, nisi aliquando evolet super hominem...* (FICINO, *Ep. Op.*, p. 637 et suiv.) C'est ainsi que l'homme n'est lié à aucune forme définie. *Homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal.* (PICO, *De Hominis Dignitate. Op.*, p. 315. Voir aussi : FICINO, *Theol. Plat.*, XIII, 3. GENTILE, *Giordano Bruno et il pensiero del Rinascimento*, 1920, p. 141 et suiv.) L'homme est donc ici-bas la créature toujours inquiète. *Quamobrem homo solus in praesenti hoc vivendi habitu, quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus.* (FICINO, *Theol. Plat. Op.* p. 315.) Dans cet élan, constamment repris pour se dépasser, réside ce qui fait la valeur de l'homme.

La dignité de l'homme.

Optima omnium mortalium conditione homo, qui sicut natura : ita naturali felicitate aliis praestat, praeditus intelligentia et libertate arbitrii praecipuis dotibus et ad felicitatem maxime conducentibus. (Pico, *Heptaplus. Op.*, p. 46 et suiv.). Et pourtant une pareille définition de l'homme, de même d'ailleurs que toutes les maximes partant d'une façon d'être qui le caractériserait une fois pour toutes, ne pourrait suffire à faire comprendre sa vraie valeur, dans ce qu'elle a de particulier. Il ne peut être question ici de tout simplement affirmer la créature homme, comme telle. Il s'agit d'insister sur l'homme en devenir, non sur une valeur réalisée, mais sur une valeur en voie de réalisation. L'homme en ce sens n'a pas de réalité. Vu sous un certain angle, il est dans ce monde des réalités l'être irréel, l'être qui se réalise lui-même, l'être qui aspire à se dépasser et qu'on ne saurait définir en partant de ses qualités spécifiques, d'un état de fait déterminé en soi.

Considéré de ce point de vue, l'homme ne ressemble à aucune autre créature. Et cette originalité s'exprime précisément en faisant abstraction de la dépendance dans laquelle le tient la nature. « Je suis un homme », ne signifie pas : « Je suis une créature de la nature », mais : « Je diffère des créatures de la nature ». En vertu de mon originalité, je puis m'opposer à la nature entière. Si je me bornais à me concevoir comme une créature de la nature, je n'arriverais jamais qu'à accomplir la destination qui m'est attribuée à ce titre, et le seul bonheur auquel je pourrais atteindre serait lié à l'accomplissement de cette destination. Or, l'homme est la créature dont les virtualités de bonheur ne sauraient s'épuiser dans l'exercice de dispositions données par la nature, mais uniquement dans un élan toujours repris qui le projette au-delà de lui-même.

C'est ainsi que l'homme a un sort qui lui est propre, le sort de son âme. Il se situe en dehors de l'ensemble de la nature. L'élan ascendant de l'âme, le dynamisme qui lui est particulier, l'Eros qui l'habite sont indépendants de ce qui se passe dans le monde. Leur devenir ne peut s'identifier à ce qui est ou ce qui se passe sur terre. Il représente un élément nouveau, différent des autres; son esprit et son âme évoluent selon une légalité particulière.

Et c'est en cela que consiste l'autonomie du monde de l'homme. Ce monde ne peut pas être comparé aux autres mondes, d'une part parce qu'il s'oppose à ceux-ci en tant

que synthèse du monde, de l'autre, parce qu'en aucune façon il ne se laisse localiser dans le Tout, parce qu'il n'occupe pas, à l'intérieur de l'échelle de valeurs établie dans l'univers, un degré permettant de le situer. Il est donc un monde qui s'ajoute aux mondes déjà existants, comme un monde différent d'eux et représentant pour ainsi dire une nouvelle espèce, une nouvelle catégorie de monde, un monde des mondes.

Cum ergo insit intellectui humano capacitas naturalis atque conatus ad formas rerum omnium percipiendas et possidendas, tunc demum finem suum naturalem consecutus erit, cum adeptus fuerit omnes. At quia in hac vita talem nunquam habitum adipiscitur, bonum hic integrum nunquam possidet, neque stabilis. (Ficino, *Theol. Plat. Op.*, p. 316.) L'esprit de l'homme ne saurait se reposer. Toujours en action, il tend sans trêve à dépasser le monde et reprend toujours de nouveau son élan vers de plus hauts sommets.

C'est cette tension, cette nostalgie qui permet à l'homme nouveau de s'affirmer. La conscience qu'il prend de lui-même est conditionnée par le dynamisme particulier qui l'anime. Avec ce dynamisme, est donnée une nouvelle catégorie de valeurs qui ne se trouve pas dans l'échelle des valeurs statiques attribuées aux créatures. Ce n'est pas la place qu'il occupe dans l'ensemble de la nature qui distingue l'homme de toutes les autres créatures, mais le fait que cette place ne saurait le satisfaire, vu que si elle lui a été désignée dans cet ensemble, il ne le doit qu'à sa constitution psycho-physique. Or, de par son caractère dynamique, son être toujours en mouvement et multiforme ne saurait concevoir d'une façon statique et s'installer une fois pour toutes sur le même échelon.

C'est dans son élan vers le haut qu'est transférée la valeur de l'homme, une valeur qui n'est pas à comparer avec celle du but à atteindre. Aussi, l'ange n'est-il plus simplement la créature supérieure à laquelle l'homme pourrait mesurer son infériorité relative; en face de lui, l'homme représente une valeur indépendante, résidant dans son effort même. Cette valeur donnée à l'effort caractérise l'homme nouveau. Elle prend une place prépondérante parmi toutes les différentes tendances dans lesquelles se manifeste le caractère essentiellement dynamique de l'homme. Le monde supra-sensible n'est plus le but distant d'un long voyage, après lequel l'homme pourrait enfin trouver le repos et être délivré de toutes ses peines. C'est ce voyage en lui-même qui est le grand événement de sa vie. Il tend vers le haut, mais il demeure dans ce monde-ci. Certes, tout en marchant, il ne perd jamais de vue le but

ultime, ce qui doit arriver un jour, le moment où il pourra se fondre dans une pure spiritualité, libérée de toute corporéité. Mais le but n'est pas quelque chose qui pourrait être détaché de sa nostalgie, de son amour même. Il est déjà inclus dans cet amour. Ce qui importe, c'est l'amour, l'amour qui embrasse à la fois l'objet aimé et le but poursuivi.

L'âme est créée pour l'Infini. *Non creavit ad parva quaedam Deus homines, sed ad magna, qui non implentur parvis ac magna noverunt, imo vero solum ad infinita creavit eos, qui soli in terris infinitam reperere naturam, quibus finitum nihil, quamvis maximum, penitus satisfacit.* (Ficino, *Ep. Op.*, p. 785.)

C'est ainsi que l'âme a en elle la possibilité de s'étendre à l'infini. Rien ne doit la resserrer, rien ne doit mettre des bornes (voir : *ibid.*, p. 660 et p. 575) à l'élan qui la pousse à s'étendre et à s'élever au-delà et au-dessus de tout. Elle a des obstacles à surmonter, elle ne saurait trouver le repos ni atteindre le but qu'elle poursuit. Mais l'esprit humain est-il pour cela moins divin?... *neque eo minus divinus putandus est humanus animus, quia corpore fragili circumdetur, sed ideo divinissimus.* (Ficino, *Theol. Plat. Op.*, p. 378.) Si nous vivons dans l'inquiétude, nous n'en participons pas moins de la « divinité ». *Neque putandum est ex eo deesse nobis divinitatem, quod anxii multo magis, quam bestiae vivimus.* (*Ibid.*, p. 383.) De toutes les créatures spirituelles, c'est l'homme qui a le plus d'effort à faire. *Multo enim durior menti nostra provincia, quam reliquis mentibus assignatur. (Ibid.)* Et cependant nous n'avons pas de raison d'envier les autres esprits placés au-dessus de nous, les anges. (Voir Pico, *De Hominis Dignitate. Op.*, p. 314.) Nous sommes les frères des esprits célestes. (Pico, *Heptaplus. Op.*, p. 22.) L'ange et l'homme connaissent, l'un et l'autre, le bonheur suprême. *Duplex... supremae hujus felicitatis natura est capax, angelica et humana.* Et pourtant la destination des deux natures n'est pas la même. *Illa caelum, haec terra dicitur, quia angeli caelum nos terram inhabitamus.* (Pico, *Heptaplus. Op.*, p. 49. Voir aussi pour ce qui précède : Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, t. I, p. 107, 1906. *Id. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, p. 75, p. 121 et suiv. entre autres.)

L'essor de l'âme.

La façon dont Ficin et Pic de la Mirandole envisagent l'anthropologie est tout entière dominée par l'expérience qu'ils ont faite de l'importance de l'homme et de sa valeur propre. L'homme est une merveille. La merveille des merveilles. La primauté est donnée ici à la conception de la valeur que représente l'homme. Tous les développements que Ficin et Pic de la Mirandole donnent à leur pensée ne

servent qu'à expliquer et justifier cette conception. Et cette valeur de l'homme est par définition en fonction de son dynamisme. L'homme ne vit pas sur les cimes de l'esprit, mais il tend constamment vers elles. Sa valeur n'est pas déterminée par ce qu'il sera un jour, mais par son devenir même, par sa capacité de se transformer, par sa liberté.

C'est ainsi que l'idée de valeur est transférée, du but à atteindre, sur l'effort fait pour l'atteindre. La vie humaine acquiert par là un nouveau sens. La vie du chrétien n'avait d'autre alternative que les souffrances de cette vie ou la béatitude céleste. Sa voie mène de la terre au ciel. Mais s'il est vrai que déjà sur cette voie, la foi lui fait pressentir la béatitude céleste, il ne peut s'arrêter à l'effort fait en cours de route, il ne peut lui attacher une valeur indépendante. Il arrive parfois que les progrès de sa guérison le rendent heureux, mais le vrai bonheur n'est que dans la santé parfaite et celle-ci est réservée aux élus dans l'au-delà.

Chez l'homme nouveau, il en est autrement. Le commencement et la fin, la souffrance et la béatitude trouvent de manière ou d'autre leur unité dans la vie même, dans l'activité de l'âme, dans son élan ascendant. La vie se présente comme formant une unité. Les constructions antithétiques qui scindaient cette vie en deux, reculent à l'arrière-plan. La vie comporte et la souffrance et le bonheur, elle est à la fois l'ici-bas et l'au-delà, ce qui est en bas et ce qui est en haut. Elle acquiert une valeur qui est en quelque sorte au-delà de toutes ces oppositions et qui réside dans la nature de l'âme tendue vers le haut.

Cette conception de la vie permet à l'homme d'attacher une tout autre importance qu'autrefois aux expériences par lesquelles il passe, de même qu'à ses différentes activités. La vie, dans toute sa variété, se présente comme centrée sur elle-même et, en même temps, elle acquiert cet élan vers l'infini, vers le supra-terrestre que lui donne son propre dynamisme. L'âme s'élève vers Dieu, mais son élévation ne se fait pas d'un seul mouvement qui la ferait passer d'un bond par les différents degrés d'ascension. Il ne s'agit pas ici d'une seule action, achevée en elle-même, mais bien plutôt d'élans alternants, d'expériences qui arrivent à se sublimer, et qui, suscitant de nouvelles nostalgies, permettent à l'homme d'arriver à prendre conscience de sa propre valeur. Tout s'insère dans ce procès dynamique qui caractérise la vie humaine et qui lui donne son unité.

La nouvelle forme d'affirmation de soi que l'on ren-

contre chez l'homme de la Renaissance consiste non à nier un autre monde, mais à l'intégrer dans ce monde-ci, dans la vie humaine, en tant qu'élément dynamique, en tant que mobile de toute vie, de raison d'être de tout effort. L'homme de la Renaissance ne se borne pas à affirmer la vie ici-bas comme se suffisant à elle-même, il ne la détache pas de toute représentation de l'au-delà. La vie, telle qu'il la conçoit, comprend à la fois le ciel et la terre. Ce monde-ci est transfiguré par le but entrevu dans l'au-delà. L'au-delà existe déjà ici-bas, il est dans l'élan qui dirige l'homme vers l'objet de son amour.

Ce qu'il y aurait de plus approchant pour exprimer, en termes philosophiques, ce que nous venons de dire, serait une théorie néo-platonicienne, fondée sur une échelle des valeurs. Mais cette théorie n'acquiert toute sa signification que si l'idée de l'unité de l'au-delà et de ce monde-ci qu'elle implique déjà, est conçue sous la forme d'une intégration dans la vie même de toute nostalgie orientée vers l'au-delà.

L'âme éprouve en elle-même l'unité du monde. Et ici le mot âme ne signifie pas une généralisation supra-personnelle de ce qui est propre à l'âme et à l'esprit. Il ne s'agit pas de ce qui est propre à l'âme et à l'esprit sans plus, de ce qui définit l'âme en général, mais des expériences par lesquelles a passé mon âme, l'âme humaine. L'homme s'attache à *son* âme à lui; il s'identifie à son âme; son âme, c'est lui-même.

C'est ainsi que le mot âme acquiert ici une signification qui ne se laisse pas réduire à un élément spirituel transcendant la personne. Ce qui est du domaine de l'esprit et de l'âme devient quelque chose de personnel, de subjectif et qui s'oppose à toute définition de l'âme en général dans le sens objectif qu'on attribue à l'esprit. C'est l'âme dans laquelle l'homme, l'individu lui-même se retrouve, c'est l'esprit agissant comme une unité dynamique, c'est la totalité des fonctions de l'âme et de l'esprit, conçues par rapport à une personnalité.

Cette âme est infinie. L'homme affirme ce qu'il y a d'infini, de divin, d'éternel dans son âme à lui. Il se rend compte que, de par son âme, il appartient à un autre monde plus élevé. Si cette âme tend à se dépasser, cela ne signifie pas qu'elle soit peu satisfaite d'elle-même. Elle ne veut pas se quitter. Ce qui ne la satisfait pas, c'est la façon de vivre terre à terre de l'homme. Elle ne connaît pas de bornes et ne peut déployer l'excédent de ses forces que dans un élan sans cesse renouvelé. Elle exerce partout sa puissance, elle prouve, au contact des choses et des êtres

inférieurs, sa supériorité divine. Elle parcourt tout, elle passe par toutes les expériences, et lorsque après cela, son élan vers l'infini reste insatisfait, elle dépasse ce monde et se rend dans des mondes plus élevés, vers son Dieu, dans lequel elle se retrouve avec le maximum de vitalité qu'elle puisse atteindre.

Le problème des rapports de l'homme avec l'âme trouve ici une nouvelle solution. L'âme et la conscience qu'a l'homme de son moi, la personnalité et l'âme conçues comme supra-terrestre, concluent une alliance qui reste caractéristique pour cette façon anthropologique de voir les choses. Moi, l'homme, je *suis* cette âme, l'âme infinie, l'âme qui vient d'un autre monde et qui retourne à Dieu. L'âme n'est plus, comme c'était le cas dans la conception néo-platonicienne, l'élément dissolvant par rapport au sentiment de la personnalité qu'avait développé la philosophie gréco-romaine de la vie; elle n'est plus la donnée mythique et supra-personnelle qui ignorait l'humain. Dans cette âme, l'homme peut se retrouver. Il fait entrer dans sa vie tout ce qui est du domaine infini de l'âme. Il devient une personnalité « remplie d'âme ». Ce qu'il éprouve en lui-même est quelque chose de surhumain, de divin. Mais ce qu'il y a de divin en lui ne le relève pas de sa qualité d'homme. Dans la conscience qu'il a du caractère divin de son âme, il voit en quelque sorte l'apogée du sentiment qu'il a de lui-même en tant qu'homme.

En prenant conscience de son âme, l'homme ne perd pas le sentiment de sa personnalité. Il ne se réfugie plus — tel saint Augustin pris d'angoisse devant l'abîme que lui laisse entrevoir son âme — auprès de Dieu, afin de se retrouver lui-même dans un rapport de « Moi » à « Toi » avec un Dieu personnel. Il contemple son âme infinie, et il reste lui-même, puisant dans cette contemplation, qui le rend conscient de sa puissance divine, une dernière affirmation de soi.

Cette nouvelle conception de l'homme semble donc pouvoir tout contenir, même ce qui transcende l'humain. Il y a en l'homme une nostalgie qui le conduit par-delà toutes les bornes du terrestre et de l'humain; il s'élève au-delà des mondes. Mais au milieu de toutes ces aventures de l'esprit, il ne cesse d'avoir conscience de lui-même, de sa nostalgie, de son infinitude. Et c'est ainsi que tout le ramène à l'affirmation de son humanité, à la confirmation de la dignité que lui confère son titre d'homme.

Ce n'est pas seulement dans sa constitution spirituelle et non corporelle que l'âme éprouve sa ressemblance avec Dieu. Si, d'une part, Dieu représente pour elle la plus haute spiritua-

lité, il est d'autre part, le Créateur et le Souverain du monde. Or, elle aussi, crée et règne. Entre Dieu et l'homme, il y a une unité d'action dynamique qui ne saurait être définie d'une façon statique. L'homme s'affirme dans son humanité, grâce à l'analogie de son action avec celle de Dieu.

L'homme : *Deus in terris.* (Ficino, *Theol. Plat. Op.*, p. 378.) L'homme se rend semblable à Dieu sur terre, en créant et en agissant. Il en est ainsi dans les sciences et les arts. *In iis omnibus animus hominis corporis despicit ministerium, utpote qui quandoque possit, et jam nunc incipiat sine corporis auxilio vivere.* (*Ibid.*, p. 297.) Il en est ainsi pour les découvertes : *ergo tot concipit mens in se ipsa intelligendo, quot Deus intelligendo facit in mundo.* L'âme est *in artibus et gubernationibus aemula Dei.* (*Ibid.*, p. 298.) L'homme s'élève jusqu'aux étoiles : *Cum igitur homo caelorum ordinem, unde moveantur, quo progrediantur, et quibus mensuris quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio, ut ita loquar, pene eodem quo et author ille caelorum? Ac posse quodammodo caelos facere si instrumenta nactus fuerit materiamque caelestem, postquam facit eos nunc licet ex alia materia, tamen persimiles ordine?* (Ficino, *Theol. Plat.*, XII, 3. Gentile, *l. c.*, p. 144.)

Mais c'est avant tout l'essor de la pensée philosophique qui rapproche l'homme de Dieu. *At qui per universam vitam huic se totum soli devorerit, corpore quasi deposito, et liber ad aetheram perget, et humanam speciem superabit, factus Deus aetheris almi.* (Ficino, *Ep. Op.*, p. 759.)

C'est ainsi que le culte de son âme n'induit pas l'homme à renoncer à lui-même. Son désir de ressembler à Dieu le mène à une affirmation des différentes activités humaines. Dans le Dieu qu'il cherche, il se retrouve lui-même. Il déifie l'humain. (Voir à ce sujet déjà Manetti (1396-1459), *De Dignitate et excellentia hominis.* Gentile, *l. c.*, p. 154 et suiv., p. 178 : « L'homme, dit pour finir Manetti, n'a pas sa fin en Dieu, mais en lui-même. » *L'uomo, dice da ultimo il Manetti, non ha il suo yne in Dio, ma in se stesso.*)

Le rôle joué par l'Éros dans la définition que l'homme se donne de lui-même.

Qui seraph, id est, amator est, in Deo est, et Deus in eo, imo et Deus et ipse unum sunt. Magna Thronorum potestas, quam judicando, summa seraphinorum sublimitas, quam amando assequimur... (Pico, *De Hominis Dignitate. Op.*, p. 316.) L'expression la plus haute de l'attitude dynamique de l'homme, telle que Ficin et Pic de la Mirandole la conçoivent, c'est l'amour. Tout amour tend à se dépasser. Il passe par une série de transitions, d'élévations qui le mènent d'un état d'âme à l'autre, de la dépression la plus profonde à la plus grande exaltation. Mais il ne s'agit

pas ici d'une progression schématique d'un stade à l'autre, il s'agit de ramener tout ce qu'on éprouve à une unité centrée sur elle-même et ménageant des échappées de vues toujours plus lointaines; il s'agit pour l'amant d'entretenir en soi une nostalgie inextinguible qui, tout le long de ses pérégrinations, ne lui permette jamais de s'adonner au repos, et l'élève constamment au-dessus de tout ce qui est terrestre.

Grâce à cet amour, l'au-delà fait déjà partie de l'ici-bas et l'Infini, du fini. L'homme aime ce qui est beau, et dans ce qui est beau, le terrestre devient pour lui le symbole de l'au-delà. C'est ainsi que son amour signifie à la fois demeurer auprès de ce qui est beau et s'en inspirer pour reprendre un nouvel élan. C'est ici que trouvent leur unité le besoin de s'attarder auprès d'un objet de beauté, et l'essor vers le haut, le repos et le mouvement, la béatitude de la contemplation et l'infinie nostalgie, l'affirmation du moment présent et l'échappée de vue sur l'éternité, l'Être et le Devenir, le repli sur soi-même et la poursuite sans trêve d'un but jamais atteint. L'Infini apparaît dans le fini, et le fini, dans l'Infini. L'âme et le corps ne font plus qu'un.

Tels sont les thèmes qui, sous de multiples variations, résonnent dans les *Dialoghi d'Amore*. L'amour apparaît là comme quelque chose d'essentiellement humain, comme ce qui donne à la vie humaine son dynamisme. Ce n'est pas cette passion distincte qui se laisserait définir comme telle et qu'on ne saurait décrire qu'en l'opposant à d'autres. L'amour est la pierre de touche de l'âme. Et cette âme n'est pas une notion psychologique et anthropologique, ce n'est pas non plus une entité qu'on ne pourrait saisir que sous l'angle mystique, et qui représenterait le supra-personnel dans l'être humain. Ce n'est pas davantage l'âme-moi d'un saint Augustin, qui ne peut se retrouver et affirmer sa nature propre qu'en se tournant vers un Dieu auquel il peut dire « Toi ». Elle est, sous la forme de l'amour, la vie humaine et ce que l'on éprouve dans la vie. Ce qu'est l'homme, il l'apprend dans l'amour. C'est ici qu'il trouve l'expression du destin qui lui est réservé, à la fois comme homme et comme être cosmique. C'est ici qu'il s'éprouve lui-même dans ses rapports avec le monde de l'au-delà et dans son essence humaine.

Tout amour est nostalgie du supra-terrestre. Le sens du supra-terrestre est immanent à l'amour. Pour aimer vraiment, l'âme n'a pas besoin d'aimer Dieu d'abord. Elle n'a pas besoin de commencer par s'élever au-dessus de ce monde pour trouver son objet dans un autre monde. Grâce

à l'épreuve par laquelle passe l'amant, l'âme se retrouve; elle apprend à connaître sa signification et sa destination. Ainsi l'homme, tout en se tournant vers le supra-terrestre, ne cesse-t-il d'affirmer l'immanence terrestre et humaine de l'amour qu'il éprouve; il introduit dans la vie humaine l'élément supra-terrestre qu'implique la contemplation de la beauté. L'amour terrestre et l'amour céleste font partie d'un seul et même mouvement de l'âme. Les contradictions de la vie humaine disparaissent. L'âme aimante éprouve en elle l'unité des mondes que la connaissance sépare.

Aussi les amants voient-ils dans la nostalgie qu'ils ont des mondes supérieurs, l'expression la plus haute, la plus achevée de leur amour. Ils se savent près de l'Infini, et leur amour les fait passer par toutes les transitions du fini vers l'Infini. Tous les motifs résonnent ici en même temps. Au sommet : la superstructure platonicienne et néo-platonicienne avec son architectonique achevée en elle-même; à la base : toute la variété de la vie humaine; les destins des amants, le jeu de la Fortune et de l'amour, la souffrance aiguë et en même temps l'exaltation de l'amour, causées par l'absence de la bien-aimée. La vie est conçue ici d'une façon assez large pour qu'elle puisse contenir également ce qui dépasse la vie : l'Infini dans la vie. Eprouver ce que c'est que l'Infini au contact de créatures terrestres, voilà l'essentiel, et non pas la béatitude qu'on n'atteint qu'après cette vie. Tout se présente comme un élargissement, une sublimation, une transfiguration d'une chose déjà donnée. Les motifs fondamentaux de cette conception de la vie sont le mouvement ascendant et le perfectionnement qui ne se laissent pas réduire à un acte d'élévation spirituelle accompli d'une fois, mais apparaissent comme la vie même de l'âme, telle qu'elle en prend conscience dans l'amour.

Caractère cosmique et divin de l'amour éprouvé par les amants : tel est le motif fondamental des *Dialoghi d'Amore*. Rapport entre l'image qu'on se fait du monde et l'amour qu'on rencontre dans la vie. (Voir par exemple « le motif des degrés » chez Guiseppe Betussi, *Il Raverla*, dans *Trattati d'Amore des Cinquecento a cura di G. Zonta*, 1912, p. 36 et suiv.) L'homme est destiné à connaître et à gouverner le monde : Betussi, *La Leonara*, *ibid.*, p. 327. Microcosme : Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore et cura di Santino Caramella*, 1929, p. 85. L'amour est conçu et éprouvé comme quelque chose d'infini. Voir Tullia d'Aragona, *Dialogo della Infinità di amore (Trattati d'Amore)*, p. 216 : « Que l'amour est infini, non en acte, mais en puissance et que l'on ne peut cesser d'aimer; c'est-à-dire que les désirs des

amants sont infinis. » *Che amore è infinito, non in atto, ma in potenza, et che non si puo amare con termine; cioe che i desideri degli amanti sono infiniti.* L'âme, qui ne peut être satisfaite de ce qu'elle trouve sur terre, cherche le repos dans la beauté divine. (Voir : CASTIGLIONE, *Il Cortigiano*, livre IV.) Mouvement d'élévation vers la beauté divine... « Par l'échelle, qui, sur son échelon inférieur, porte l'ombre de la beauté sensuelle, montons jusqu'à l'échelon supérieur où habite la beauté céleste, digne d'être aimée et vraie. » *Per la scala che nell' infimo grado tiene l'ombro bellezza di sensuale, ascendiamo alla sublime stantia, ove habita la celeste, amabile et vera bellezza.* (*Ibid.* Voir : BEMBO, *Degli Assolani*, livre III.) C'est ainsi que, grâce à l'amour, ce qui est inférieur s'unit à ce qui lui est supérieur. (Voir : Leone EBREO, *l. c.*, p. 165.) « De même les créatures inférieures s'unissent à celles qui leur sont supérieures, le monde corporel au monde spirituel, le corruptible à l'éternel, et l'univers tout entier à son créateur, par l'intermédiaire de l'amour. » *Ancora, gl' inferiori s'unissono con li suoi superiori, il mondo corporale con il spirituale et il corruttibile con l'eterno, e l'universo tutto col suo Creatore, mediante l'amore.* Ou bien CASTIGLIONE, *l. c.*, livre VII. « Toi (sc. l'amour), lien le plus doux du monde, trait d'union entre les choses célestes et terrestres. *Ti (sc. amore) dolcissimo vinculo del mondo : mezzo tra le cose celesti et le terriene.* »

POMPONAZZI.

L'homme, tout simplement homme.

Pour Ficin et Pic de la Mirandole, se connaître soi-même, c'est connaître son âme. Mais l'âme ne peut se connaître que dans sa nostalgie. Le constant élan de son âme vers l'Infini prouve à l'homme que sa vie ne se termine pas sur terre, qu'il n'a pas rempli sa destinée ici, qu'il n'est pas une créature de ce monde terrestre, qu'il vient d'ailleurs et se rend ailleurs. Car cette vie n'épuise pas sa nostalgie. Elle n'est pas à la hauteur de son âme. La vraie vie de l'âme se passe dans l'Infini, et c'est là seulement qu'elle peut trouver son achèvement.

La certitude intérieure de cette nostalgie donne à l'homme une nouvelle conscience de sa valeur. Tout ce que Ficin et Pic de la Mirandole disent de l'homme est déterminé par là. Tout apparaît comme l'expression de cette conscience de valeur, de la conscience qu'a l'homme de représenter une valeur particulière vis-à-vis du monde.

Quant à Pomponazzi, son anthropologie est fondée sur l'existence positive de l'homme, sur le fait : homme. La conscience qu'a l'homme de sa valeur, les conclusions

qu'il tire de la nostalgie qui l'habite, ne s'accordent pas avec son existence réelle, et sa façon d'être. Il faut qu'il ait la fortitude et la maturité nécessaires pour se l'avouer. Et c'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de définir sa valeur, il ne doit pas se fonder sur la conscience que lui en donne son égoïté, mais sur la vision du Tout, sur une conception de l'univers. C'est seulement à force de se comparer à d'autres créatures, appartenant au même ensemble universel que lui, qu'il pourra à bon escient définir et mesurer sa valeur, qu'il pourra se rendre compte de ce qui lui est dû et de ce qui lui est refusé.

Il y a des créatures inférieures et d'autres supérieures les unes aux autres. Elles forment une hiérarchie, dans laquelle le degré de valeur qu'a l'homme est fixé, lui aussi, une fois pour toutes. L'homme ne doit vouloir être ni plus ni moins que ce qu'il est. Il ne doit pas s'évader de lui-même, afin de chercher à rehausser sa valeur, en se donnant une importance fictive. Ce n'est pas ce qu'il désire être qui importe, mais bien ce qu'il est. Ce n'est pas sa nostalgie qui doit l'aider à voir clair en lui-même, mais bien une analyse de ses qualités spécifiques.

L'homme est un être intermédiaire, un frontalier. Sa place lui a été assignée à la limite de deux mondes. Et cela lui donne la mesure des revendications auxquelles il a droit. Il ne peut s'attendre à davantage, il ne peut espérer plus que ce qui lui revient de par la place qu'il occupe. « Je suis un homme », signifie ici : « J'ai mes bornes. » L'homme doit sentir qu'il fait partie de ce monde; il représente une des espèces que contient le monde, et à l'intérieur de cette espèce, l'individu, à son tour, est une unité, un des membres qui forment le Tout. A l'âme qui s'isole en elle-même, qui prend conscience de sa propre valeur dans son essor vers l'Infini, Pomponazzi oppose l'humanité. De même que le monde représente une valeur dernière dont dépend la valeur relative des différentes espèces, l'humanité, à son tour représente la valeur suprême, par rapport à l'individu particulier. Toutes les possibilités de valeurs que contient le monde des hommes doivent pouvoir s'exprimer. Les dispositions naturelles à l'homme, dans toute la variété des formes qu'elles peuvent revêtir dans le genre humain, doivent arriver à se manifester. Ce dont il s'agit, ce sont les hommes, c'est l'espèce homme, de même que pour l'humanité, ce qui importe, c'est le monde.

L'homme sait donc qu'il est une unité dans le nombre, *un* des hommes. *Homines*, et non simplement : *homo*. L'humanité lui apparaît comme un tout complexe, dans lequel

chacun a son rôle à jouer, dans lequel chacun est également nécessaire par le genre d'activité qu'il exerce. La valeur attribuée à chaque homme ne peut être mesurée d'après le degré de perfection atteint par lui sur le plan uniquement individuel, mais d'après les exigences de ce Tout que forme l'humanité. Les hommes doivent être différents. Il faut qu'il y ait à l'intérieur de l'humanité, différents degrés de perfection, afin que le Tout apparaisse comme une symphonie et que l'humain arrive à s'exprimer dans toute sa variété.

Il n'en est pas autrement ici que dans l'univers en général. De même que dans le monde des hommes, il faut qu'il y ait dans le grand cosmos toute espèce de créatures. Et, parmi ces créatures, il n'en est aucune qui ait une valeur en soi, aucune qui puisse être définie d'après sa signification propre, en partant d'elle-même. C'est seulement en fonction du Tout universel, qu'on pourra comprendre en quoi elle se distingue des autres. Il en est ainsi, parce que le Tout l'exige. Chaque créature sert le Tout. Si elle se détachait de l'univers, elle perdrait sa signification propre, elle n'aurait plus de sens; elle se deviendrait incompréhensible à elle-même? C'est en reconnaissant cette nécessité supra-personnelle et universelle, que l'homme trouvera la solution dernière des questions qu'il se pose en tant qu'individu. Pourquoi telle situation lui a-t-elle été assignée dans la société? Pourquoi mène-t-il ici la vie d'un homme et non celle d'un des êtres supérieurs? Pourquoi est-il mortel? La réponse ne peut être donnée qu'en fonction de l'univers. Car ce n'est qu'en gardant constamment la conscience de faire partie du monde, que l'homme verra clair en lui, et qu'il pourra se connaître lui-même.

Pour ne pas se tromper dans la valeur qu'il s'attache à lui-même, l'homme doit connaître la position qu'il occupe dans l'ordre de l'univers. Il est une créature intermédiaire. Au-dessus de lui, il y a les êtres célestes; au-dessous de lui, les animaux, (*Tractatus de Immortalitate Animae*, 1534, p. 71 et suiv., p. 5. *De Fato*, *Op.*, 1567, p. 615.) C'est là l'échelon qui lui a été assigné dans la hiérarchie des valeurs; c'est là qu'il faut qu'il demeure, afin de remplir le rôle qui lui a été dévolu dans l'ordre de l'univers. Et il ne faut pas chercher ailleurs le sens qu'a l'espèce homme, car il ne peut être déduit que de l'ordre des valeurs, établi dans l'univers... *Natura gradatim procedit et ordinat ita quod non conjungit immediate extremum extremo, sed extremum medio*, écrit Pomponazzi, en se réclamant d'Aristote. (*De Immortalitate Animae*, p. 139. Voir aussi : *De Incantationibus*, *Op.*, p. 143 et suiv.) Il faut qu'il y ait dans l'univers différents degrés de perfection. Cela fait partie de l'ordre qui y règne. (Voir : *De Fato*, *Op.*, p. 976 et suiv.) *Ordo igitur universi exigit tantam*

diversitatem. (*Ibid.*, p. 612. Voir aussi : p. 911.) C'est dans cette diversité que réside la beauté du monde. *Causa autem istius diversitatis est nobis immanifesta; licet fortassis dici potest naturam fati et ordinis universi sic exigere pro pulchritudina ejus.* (*Ibid.*, p. 494. Voir : *De Incant.*, chap. VI, chap. XII.)

L'homme relié au monde.

L'anthropologie de Pomponazzi est un essai de comprendre l'homme, en partant de sa nature réelle, c'est-à-dire de son espèce. Il ne s'agit plus ici de l'homme solitaire, qui cherche dans ce que ressent son âme, les dernières solutions des questions qu'il se pose sur lui-même et sur sa destination. Il n'est plus question de cette âme centrée sur elle-même, mais de l'homme tel qu'il apparaît dans la vie. L'homme de tous les jours a sa place ici, tout comme le penseur. Certes l'âme, l'esprit, n'en restent pas moins ce qui est décisif. Mais l'âme, c'est ici d'abord l'esprit dirigé vers l'extérieur, l'esprit, tel qu'il apparaît sous l'angle particulier dont il pense les choses. Elle n'est plus, pour Pomponazzi, l'élément éternel, transcendant, dont l'homme se prévalait pour en conclure qu'il avait une destination divine; elle est un genre particulier d'esprit, une façon caractéristique d'apprendre à connaître les choses. L'âme n'isole pas l'homme des autres créatures; elle ne forme pas chez lui un domaine, dans lequel, détaché du monde, il se retrouvera en lui-même. Mais c'est précisément, en vertu de son âme, du caractère propre aux fonctions psychiques, qu'il se rend compte de la relativité de sa position dans l'univers. Il connaît des attitudes d'âme et d'esprit plus ou moins élevées, il connaît des âmes plus ou moins parfaites. Ce qui le détermine comme homme, c'est ce caractère particulier de son esprit. L'homme est âme et esprit. Mais s'il l'est, c'est précisément parce qu'il *est cette âme particulière, cet esprit particulier.* Il est l'être de telle constitution psycho-spirituelle. C'est elle qui lui assigne le rang qu'il occupe à l'intérieur de l'univers. La relativité de son genre d'esprit le mène vers la connaissance de soi et lui apprend en même temps à s'accepter tel qu'il est. Ce serait en vain qu'il rêverait d'autres tournures d'esprit qui ne seraient plus semblables à la sienne, qui ne seraient plus humaines. S'il était autre qu'il est, il ne serait plus homme.

L'esprit de l'homme a un caractère intermédiaire. Les animaux ne perçoivent que le particulier dans le particulier; les êtres supérieurs, par contre, vivent dans la contem-

plation des idées générales. L'homme réunit en lui les deux. S'il était un de ces êtres supérieurs, dans la pensée desquels se reflète l'Immuable, il serait, de par son genre d'esprit, immuable. Il serait cet Immuable même. Or, il ne peut se rendre compte de l'immuable que dans le périssable. Par sa façon de penser, il est compris dans ce monde sensible et participe de sa mutabilité. L'homme est cet être à la fois sensuel et spirituel, qui ne peut penser qu'au contact et dans l'ambiance du monde sensible, l'être qui ne peut atteindre au général qu'à travers le particulier. Il n'est pas un être d'intuition, un être qui voit les choses directement à travers des concepts. Certes, l'âme humaine participe de l'éternel, en vertu de ses connaissances idéelles; ce qu'il y a d'esprit en elle, ressortit à l'éternité; mais il n'arrive jamais que l'âme soit complètement spiritualisée. Elle reste séparée du monde de l'esprit; elle ne se fond pas en lui. Constamment reliée au monde sensible, elle y est ancrée par la structure de sa pensée.

C'est aussi pourquoi l'homme ne peut attribuer une valeur éternelle à cette façon particulière de penser, qui relevant à la fois des sens et de l'esprit, exprime son être. Exerçant sa pensée au contact du périssable, et dans le périssable, il est lui-même périssable. Il ne peut sortir de lui-même, il ne peut se dépasser. Par un effet du sort, sa façon de penser le relie au monde sensible, soumis au changement. Cet homme n'est plus un étranger dans son monde. Son âme n'appartient pas à un autre monde, tandis que lui ne demeurerait ici-bas que par sa manière corporelle d'exister. Il n'est pas cet être double, qui appartient à deux mondes différents et dont l'âme aspire à s'élever vers l'au-delà. Dans sa propre structure psychique et spirituelle, il retrouve ce monde, qu'il ne peut quitter sans cesser d'être homme. Il ne s'agit pas ici d'insister sur les différences qu'il y a entre le corps et l'âme; c'est dans l'âme elle-même que se trouve cette dualité des mondes, qui précisément est le propre de cette manière de penser particulière à l'homme.

L'homme ne peut jamais être compris uniquement en fonction de lui-même, mais toujours par rapport à autre chose. Il ne trouve la voie qui le ramène à lui que par ce qui est autre que lui; il ne se connaît, ne se comprend qu'ainsi. « Connais-toi toi-même », signifie en ce sens : « Contemple le monde tout autour de toi; apprends à contempler le monde, pour pouvoir définir à son contact, ce que tu es toi-même et ce que tu signifies. » Sa pensée se dirige vers des objets concrets; elle ne peut être interprétée que d'après la manière dont elle se représente ces objets.

C'est là un fait dont rien de ce qui se passe dans l'âme ne peut s'émanciper. La notion d'âme est intimement liée à celle du savoir, de l'orientation de l'esprit sur ce qui diffère de lui. L'âme ne peut être détachée de ce qu'elle sait, du genre de son savoir. Rien n'autorise l'homme à lui attribuer une valeur propre, qu'elle aurait acquise en se libérant du monde, en s'éprouvant elle-même, comme un être indépendant du monde, avec les possibilités illimitées d'élévation qui découleraient de cette libération. La valeur de l'âme est déterminée par la valeur de ce qu'elle contemple. Elle ne représente une valeur qui l'élève au-dessus de l'ensemble formé par les valeurs du monde sensible, que dans la mesure où elle est douée d'esprit, où elle participe du monde objectif de l'esprit, où elle contemple les idées. Mais il n'arrive jamais que l'âme soit vraiment esprit, esprit pur; elle se heurte toujours à ses propres limites. Elle ne peut penser, si ce n'est au contact de ce monde sensible. Elle est, de par sa structure, impliquée dans ce monde sensible. Tels sont ses bornes et son destin.

Dans cette orientation de la pensée sur des objets perçus par les sens, dans cette conception de l'homme, par rapport au monde, et de l'individu, par rapport à toute l'humanité, dans cette insistance mise sur la valeur des fonctions de l'esprit, occupées à comprendre le monde, se trouvent des éléments d'une grande importance pour le développement de l'anthropologie moderne. Si l'homme appartient à ce monde, affirmait-on, il n'en est pas de même de son âme. Son âme vient d'ailleurs; elle est destinée à autre chose. C'est ainsi que l'âme essayait de dominer le monde, que l'âme était plus que le monde. Mais à présent, le rapport de valeur entre le monde et l'âme change. Comparée à la valeur que représente le Tout, l'univers, celle de l'homme ne peut jamais être que relative. Les exigences de l'homme sont dès l'abord limitées par les nécessités de l'univers. Dans ce sens, il ne peut y avoir d'élan vers l'Infini, d'élévation de soi au-dessus du monde. Le désir de l'homme, la nostalgie de son âme, ne peuvent décider de la question. Il y a ce monde, et c'est lui qui doit servir de mesure à ses désirs; c'est seulement en fonction de ce monde qu'il peut juger de la légitimité de ses aspirations.

Sous une autre forme, réapparaît ainsi l'un des motifs fondamentaux de la pensée antique : l'homme interprète sa vie en fonction de la conscience qu'il a du monde; il se range sciemment dans l'ensemble du monde; il reconnaît un sort, une légalité universels, auxquels personne ne peut se soustraire. Mais cette conscience qu'il a prise du monde ne le conduit pas — du moins pour le moment

— à cultiver de nouveau en lui un moi, maître de lui-même et qui s'oppose au monde; elle ne le ramène pas à l'idéal du sage de l'Antiquité. L'homme ne s'isole pas en lui-même, pour approfondir le rapport qu'il a avec l'univers. Il reste homme. Il s'agit ici de l'homme, vu sous l'angle de l'espèce homme, et non de l'homme sublimé, du sage antique, du philosophe. Car ce dernier ne représente pas l'homme tout court, mais seulement un certain type d'homme. Être philosophe signifie être quelque chose de particulier, à l'intérieur de l'ensemble formé par les valeurs humaines. Or, ce qui est spécifiquement humain doit être cherché ailleurs, dans quelque chose qui est accessible à tous les hommes, dans quelque chose que l'on peut exiger de chaque homme, sans distinction. Mais ceci ne peut se réaliser que si l'on a recours à des mesures susceptibles de s'appliquer à tous les hommes et qui concernent l'homme comme tel. L'homme bon, l'homme moral remplace ici l'homme idéal. Une valeur généralement humaine prévaut contre une valeur placée sur des sommets que peuvent atteindre seulement un petit nombre d'individus élus. L'homme ne cherche pas à triompher en lui du monde; il ne se retire plus en lui-même, pour trouver dans la conscience qu'il prend de soi une solution dernière, mais il vit dans ce monde, et reste toujours conscient de ce qu'a de relatif sa signification à l'intérieur de l'univers et de l'humanité.

Chez Pomponazzi, l'âme de l'homme n'a rien d'absolu. Une certaine forme de la spiritualité s'exprime en elle. L'homme est la créature de tel genre d'esprit. S'il existait des êtres qui ne pensaient pas de la même manière, cela signifierait qu'ils n'appartiennent pas à l'espèce humaine. (Voir : DOUGLAS, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, p. 95.) Si l'homme voulait devenir autre qu'il est, il ne serait plus cette créature-homme, et le problème qui se poserait alors serait celui d'une autre espèce quelconque de créatures, et non celui de l'homme. Or, c'est précisément de ce dernier qu'il s'agit ici.

Par là même se trouve définie la position prise par l'homme, vis-à-vis d'un monde supérieur. Dans la mesure où l'homme pense à ce qui est immuable, où il voit les choses d'une façon générale, il appartient à ce monde de l'au-delà, il participe aux valeurs éternelles. Mais ce qu'il se représente ainsi ne peut être qu'indistinct, vu qu'il ne peut pas penser sans recourir à des images. (Voir : *De Immortalitate Animae*, p. 90.) Son esprit n'est qu'une ombre de l'esprit qui contemple l'Immuable, sans lui donner corps et sans se servir d'images. (Voir *ibid.*, p. 63.) L'âme humaine n'a pas une existence qui puisse se détacher de ce monde sensible; elle n'existe que pour autant qu'elle lui est reliée et qu'elle reste constamment en communication avec lui.

L'homme conçu en tant qu'âme et en tant que créature de ce monde.

Lorsque les philosophes de la Renaissance posent le problème de la valeur qu'il faut attribuer à l'homme, ils partent de la supposition qu'il existe par-delà ce monde, d'autres mondes plus élevés et, par suite, des créatures supérieures. Et cela n'est pas chez eux une pure hypothèse cosmologique, ils expriment ainsi le sentiment que si l'homme, comparé aux créatures inférieures, a le droit de se considérer comme supérieur à elles, il n'a pas atteint, quant à lui, le sommet le plus élevé. L'homme se sent alourdi par son corps. Il reconnaît les limites de ses facultés intellectuelles; il est mortel, etc. Il cherche ce qui fait sa valeur propre dans sa spiritualité, mais cette valeur n'est jamais que quelque chose de partiel, par rapport à la totalité que représente l'unité psycho-physique : homme. L'homme n'est pas un être purement spirituel; il sait qu'il y a en lui un mélange de valeurs supérieures et inférieures, mais il est incapable de se représenter clairement la valeur suprême qui lui apparaîtrait comme étant sa valeur essentielle; il n'est pas ce qu'il voudrait être, ce que promettaient les possibilités de valeurs qu'il y a en lui. Il a beau être le souverain du monde; il est mécontent de lui-même, et la situation privilégiée qu'il occupe ne peut le satisfaire. C'est pourquoi il est en quête de créatures supérieures, dans lesquelles il puisse trouver, sous une forme achevée, ce qu'il n'a pu accomplir qu'imparfaitement.

Or Ficin et Pic de la Mirandole voyaient justement dans l'insatisfaction éprouvée par l'âme humaine devant ce monde, dans le besoin qu'a l'homme de se dépasser pour atteindre aux hauteurs qu'entrevoit son âme, la vraie valeur de l'homme. L'essentiel pour eux, n'est pas ce qu'*est* l'homme, mais ce qu'il *veut*. Quelque limitée que soit la façon d'être de l'homme, son élan vers le haut ne connaît pas de bornes. Les qualités relevant de l'ordre de la nature, et qui s'opposent à la nostalgie de son âme, ne peuvent donc être considérées que comme le complément négatif de cette nostalgie et doivent être surmontées. L'homme s'insurge contre les conditions que lui impose la nature.

Pour Pomponazzi, par contre, la nature de l'homme est ce qui est donné une fois pour toutes, et ce qui ne peut

être dépassé. L'homme désirerait être autre, mais ce n'est là de sa part que de la présomption, et cela n'apporte rien à la solution du problème anthropologique. L'homme aspire à l'immortalité, mais son désir, sa nostalgie ne décident pas de la question. Il doit se prendre comme il est et mesurer les perspectives qu'il a d'être immortel, aux résultats que lui donne l'analyse de sa nature et de sa destination. Pour obtenir une réponse à la question de l'immortalité, ce n'est pas de ce qui se passe dans son âme que doit partir l'homme, mais bien de la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers : Est-ce que cette créature qui ne peut être définie qu'en la comparant à d'autres créatures, et d'après le caractère de son espèce, est-ce que l'homme a des perspectives d'être immortel?

Nous trouvons exprimé ici un motif d'une grande importance pour la formation d'un type d'homme, à qui toute attitude relevant de la religion chrétienne est devenue étrangère. Lorsque Ficin et Pic de la Mirandole parlent de l'homme, ils expliquent ou justifient sa nostalgie. L'expérience religieuse qui a déterminé la vie de saint Augustin agit ici de concert avec les motifs platoniciens et plotiniens. Mais voici que l'homme entreprend de mesurer les chances d'une survie aux données qui caractérisent son espèce. Il ne se pose pas autrement la question pour ce qui le concerne, qu'il ne le ferait par rapport à toute autre créature. L'homme a-t-il des dispositions à être immortel? Trouve-t-on dans sa façon d'être les éléments qui pourraient le faire apparaître comme immortel? L'homme se prend comme une donnée positive. Il pose les questions qui le concernent, en partant d'une détermination d'espèce, établie une fois pour toutes : de l'espèce-homme. Il se voit comme homme, avec la valeur relative qu'il a dans l'ordre de la nature et accepte ses limites.

Et cependant, cette façon de concevoir les choses n'est pas fondée uniquement sur la constitution psycho-physique de l'homme. Ce qui en constitue peut-être l'essentiel, c'est que c'est précisément du genre particulier de *l'âme de l'homme et de son esprit*, qu'elle arrive à déduire qu'il ne saurait être immortel. C'est au fonctionnement même de l'esprit humain que ne saurait être attribuée l'éternité. La pensée est orientée vers le monde sensible et inséparablement liée à lui. Si l'âme était immortelle, il faudrait qu'elle pensât autrement. Pour être éternelle, il faudrait qu'elle fût un pur esprit, adonné à la contemplation d'êtres incorporels. Mais alors, ce ne serait plus de l'âme humaine qu'il s'agirait, mais de quelque chose d'autre.

Voici donc établi le rapport de l'homme avec le monde

qui l'entoure. Que l'homme appartienne au monde par son organisation corporelle, n'est mis en doute par aucune des parties. Mais, disaient Ficin et Pic de la Mirandole, de par son âme, il vient d'ailleurs; il appartient à un autre monde. Et parce que l'âme est ce qu'il y a d'essentiel à l'homme, il est un étranger sur terre, il vit dans un monde qui n'est pas le sien. A présent, par contre, l'homme ne raisonne plus ainsi. Il a compris que ce monde est le sien, également par rapport à son âme, que d'après toute son orientation psychique, il ne peut s'imaginer être transporté dans un autre monde, sans devoir par là même échanger en quelque sorte son âme contre une autre, et sans cesser par là d'être lui-même, c'est-à-dire un homme.

Être homme signifie donc, dès l'abord, être relié à ce monde par les liens de l'esprit et de l'âme. Et ce monde est un monde humain dont l'image correspond à la constitution psycho-spirituelle de l'homme. Pour penser, l'homme a besoin de ce monde; il a besoin de son ambiance, de son contact. Il ne s'agit pas d'établir ici une séparation qui isole ce monde de cette âme; mais le monde et l'âme ne font qu'un. L'homme ne peut penser que par rapport à ce monde auquel toute son attitude le destine. Il n'est chez lui que dans ce monde.

C'est pourquoi cette valeur particulière que l'homme s'attribue, lorsqu'il se juge, non d'après sa façon de vivre sur terre, mais d'après les inspirations de sa nostalgie, semble manquer de fondement. Dans cet univers, réglé par une légalité à laquelle tout est soumis, il n'y a pas de place pour cet être tendu vers l'au-delà. L'homme ne peut pas, en vertu d'une liberté dont il serait le seul à jouir, se dresser contre le *fatum* général, de même qu'il ne peut pas se dégager des conditions que la nature impose à son espèce, et s'opposer au Tout, en se plaçant en quelque sorte à un endroit situé en dehors du monde. L'homme est impliqué dans ce monde. Il y est déterminé par toute la manière d'être inhérente à son espèce, de même que par le cours que prendra sa vie. Ce sont là, pour Pomponazzi, des données décisives.

Il est impossible à l'homme de se détacher du monde. Il ne cherche pas à s'opposer au monde, en vertu d'une vie autonome dont son âme serait douée. Il ne s'élève pas au-dessus de ce monde, vers Dieu, et ne revendique pas des privilèges, dont il serait le seul à jouir, parmi les autres créatures. Il ne veut pas être plus que ce qu'il doit être conformément à l'ordre de la nature : il ne veut pas être plus qu'un homme. Il n'éprouve pas la nostalgie d'un Dieu qui s'occuperait de lui en particulier. De même, il

n'aspire plus à une liberté qui le soustrairait à la légalité générale de la nature. Comme tout ce qui est dans le monde, il est, lui aussi, soumis au *fatum*. Ce qui a eu un commencement, dit Pomponazzi, se développe, atteint la maturité et meurt peu à peu : les choses, les fleuves, les villes, les États, les religions. N'est éternel que ce qui n'est jamais venu au monde. C'est dans le sentiment qu'il n'est ici que de passage, que l'homme prend conscience de lui-même. De par sa nature, il est périssable. De par lui-même, il n'est rien de stable. Il ne peut prétendre à la durée.

Vouloir qu'il en fût autrement, ce serait vouloir que le monde fût autre. Mais, c'est ce que ne saurait faire l'homme qui contemple le Tout et l'ordre parfait qui y règne. Ce serait là une prétention que rien ne pourrait justifier, un inadmissible renversement des valeurs où le particulier prendrait le pas sur le général, la partie, sur le Tout. Quoi que fasse l'homme, il sait qu'il est dépendant du monde. Il n'est jamais en dehors de ce monde. Dans sa vie, tout tient au monde, tout entre dans l'ensemble que forme l'univers; à chaque instant, l'ordre de l'univers se fait sentir. Ce monde est toujours là, et l'homme ne peut lui échapper, pas plus qu'il ne saurait s'échapper à lui-même.

Chaque homme est entraîné dans la marche du monde. Sa vie dépend des étoiles dont le cours change constamment. *Unde corpora caelestia secundum diversas partes suas et diversos aspectus causant diversitatem in mundo inferiori.* (*De Inc.*, *Op.*, p. 225 et suiv.) Une seule et même légalité universelle régit tout : ce qui se passe dans la nature, et de même les hommes, leurs opinions. (Voir : *De Fato*, p. 651.) Tout ce qui arrive forme un ensemble dans lequel les événements de l'histoire et ceux de la nature sont constamment reliés les uns aux autres. (Voir : *De Inc.*, chap. XII.) Et la vie de l'homme suit ce mouvement universel des choses qui embrasse tout : elle est conditionnée, comme toute autre chose, par le Fatum.

Si nous considérons l'homme sous cet angle, c'est-à-dire comme fatalement soumis à l'univers, il s'ensuit que c'est le monde qui prime et qu'aucune valeur ne peut soutenir la comparaison avec la sienne. Dès l'abord, tout ce à quoi peut prétendre l'homme, tous ses espoirs se heurtent à une limite. Il faut qu'il sache modérer ses prétentions vis-à-vis du monde. Tel est le point de vue de Pomponazzi. Si, par contre, on juge les choses comme le font Ficin et Pic de la Mirandole, et que l'on attribue à l'âme une nature à part et une autonomie vis-à-vis du monde, le rapport semble interverti. L'homme n'appartient plus alors à ce monde, en vertu de la nature qui lui est propre; il cherche à dominer le monde. C'est ainsi que l'homme apparaît, d'une part, comme un membre de l'univers, dont il doit toujours être cons-

cient de faire partie, et, de l'autre, comme une créature, qui, bien qu'habitant cet univers, ne saurait lui appartenir, du fait de son âme qui l'entraîne ailleurs.

L'homme reconnaît la puissance de la légalité universelle qui régit tout; il est conscient de la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport au Tout. Mais, en même temps, ce qui lui apparaît comme étant de première importance, ce n'est pas la spéculation sur ce monde, mais bien la conduite de sa vie, l'action. L'homme peut vivre sans savoir ce que c'est que l'univers. Au fond l'homme n'est pas disposé à voir là l'essentiel. Il lui suffit d'être homme. La vraie valeur pour lui, c'est la vie humaine, telle qu'elle se déroule en dehors de toute attitude spéculative et telle qu'elle se règle d'après des principes de morale.

Ficin et Pic de la Mirandole partent de l'expérience que fait l'âme d'elle-même et qui élève l'homme par-delà les limites de cette vie. Chez Pomponazzi, c'est l'homme lui-même qui a la parole, l'homme, tel qu'il se conçoit, en tant qu'homme parmi les hommes. Cet homme se range dans le monde des hommes, et — en tant que faisant partie de l'humanité — dans l'univers. Il ne peut interpréter sa façon d'être qu'en partant de ce qui est général. Il n'y a plus de Dieu, pour lequel il pourrait être cet être unique, cette créature particulière. Dieu ne le voit pas. Pour Dieu, il n'y a que des espèces.

Il n'y a donc plus rien qui autorise l'homme à s'attribuer un rôle transcendant. Il est une des créatures du monde, que détermine leur espèce; aussi doit-il se rendre compte de ses caractères spécifiques, et savoir vivre de la vie de l'homme.

Si l'homme cherche des valeurs qui lui soient particulières, il ne peut les trouver que dans les maximes sur lesquelles il se fondera pour régler sa vie. Mais, pour cela, point n'est besoin de spéculations sur l'univers. L'*intellectus practicus* est ce qui est, à vrai dire, le propre de l'homme, dit Pomponazzi. (Voir : *De Imm.*, p. 110 et suiv.) *Nam speculativus intellectus non est hominis, sed Deorum.* (*Ibid.*, p. 109.) Différentes valeurs peuvent être réalisées par différentes personnes. Cela fait partie de l'achèvement du genre humain, qui ne peut s'accomplir qu'à travers les activités les plus différentes. Mais seules les valeurs morales représentent des valeurs généralement humaines... *quare omnes debent esse studiosi et boni, esse vero philosophum, mathematicum, architectum sunt fines partiales.* Seule la valeur morale revient à l'homme comme tel... *secundum namque virtutes et vitia homo dicitur bonus homo, et malus homo : at bonus metaphysicus non bonus homo dicitur, sed bonus metaphysicus.* (*Ibid.*, p. 110 et suiv.)

La vraie valeur relève de l'humain. C'est pourquoi la disposition d'esprit particulière à certains individus, qui s'exprime dans l'attitude intellectuelle-contemplative, ne peut être décisive. L'homme doit être jugé d'après ses actes. L'homme se limite à lui-même; et une fois qu'il s'est rendu compte de ses bornes et de sa sujétion, il se tourne vers la vie, et cherche à la régler d'après des principes « pratiques ». C'est de cette vie-ci qu'il s'agit à présent, et pour qu'elle acquière toute sa valeur, il faut que l'homme sache qu'il n'y en a pas d'autre. *Unde si anima est immortalis, terrena despiscienda sunt, et aeterna prosequenda : at si mortalis existat, contrarius modus prosequendus est...* (Voir : *ibid.*, p. 143.) Même du point de vue de la morale, il vaut mieux croire à la mortalité de l'homme. (Voir : *ibid.*, p. 139.)

L'homme de la Renaissance.

La valeur cosmique de l'homme et le sens de la vie.

Pour l'anthropologie cosmique de la Renaissance, il s'agit avant tout de déterminer *la valeur* de l'homme. Le point de vue de la valeur prime ici sur tout ce qui peut être classé sous la rubrique des faits. Il caractérise aussi la position prise par Ficin et par Pic de la Mirandole sur le domaine philosophique et anthropologique, de même que celle prise par Pomponazzi. Mais s'ils savent dire presque de chaque créature quel est le degré de valeur auquel elle correspond, s'ils savent ce que vaut chacune d'elles sur le plan cosmique, la seule créature pour laquelle ils hésitent, c'est l'homme. Et c'est ici qu'intervient l'anthropologie de la Renaissance. Pour être à même d'évaluer l'homme, il faut évidemment savoir ce qu'il *est*. Pourtant, la façon dont on le caractérise ne sert à vrai dire qu'à définir sa valeur par rapport aux autres créatures, au monde et à Dieu.

De cette évaluation de l'homme sont tirées à leur tour certaines conclusions, concernant avant tout l'immortalité de l'âme humaine. L'être qui représente cette valeur doit être immortel, disent les uns. Une pareille valeur ne peut pas disparaître. L'âme appartient à un monde supérieur. D'autres au contraire disent : il s'ensuit du degré de valeur qu'occupe l'homme dans l'univers, qu'il ne représente rien de durable. Il ne peut prétendre à partager le sort des créatures supérieures. C'est en se fondant sur de pareils raisonnements, que l'homme arrive à avoir le sentiment de sa valeur et à déduire le sort que lui réserve l'avenir. Suis-je digne d'être immortel? Revient-il à une créature

occupant tel degré dans la hiérarchie des valeurs d'être immortelle?

L'homme représente donc une valeur qu'il reste à déterminer dans un monde encore inconnu empiriquement, mais dont la hiérarchie de valeurs est établie. Ceci ne concerne encore pour le moment que l'espèce à laquelle appartient le type homme, la créature cosmique, homme. Il n'est pas encore question de cet homme pris à part et tel qu'il se conçoit, en fonction de la vie qu'il mène dans ce monde. Établir la place qu'occupe l'homme dans la hiérarchie des valeurs que comporte le cosmos, ne mène pas à définir la vie humaine dans la diversité des événements qui déterminent le cours de la vie d'un chacun. L'homme sait ce qu'il vaut en tant qu'homme, mais non ce que veut dire sa vie. Certes, le monde lui apparaît comme un Tout ordonné d'après des degrés de valeur et c'est ainsi qu'il peut juger de ce que vaut l'homme en général, mais cela ne signifie pas que l'ensemble dans lequel l'homme est intégré ait un sens, qu'il puisse dire où va le cours de la vie des individus et de celle des peuples. Nous sommes ici dans le domaine de la fortune, et tout y apparaît sujet à un changement constant et capricieux, comme un jeu qui ne rime à rien.

Pour expliquer la vie humaine et dépasser cette idée de la Fortune qu'a donnée l'expérience de la vie, il semble qu'il s'offre à présent deux façons d'interpréter le rapport de la vie humaine avec le monde. D'une part, l'homme se considère comme une créature limitée par son espèce et incluse dans l'univers; il se conçoit dans sa sujétion au monde. Il reconnaît ici la puissance du *fatum* qui règle le cours de toute vie. D'autre part, il se concentre sur son âme « supra-terrestre » et arrive à prendre conscience de son indépendance vis-à-vis du monde. Il sent qu'il est un être *libre*, un être spirituel. Il lui arrive donc tantôt de se concevoir comme un être qui a le pouvoir de s'opposer à tout le reste du monde en vertu de sa spiritualité, comme un être qui trouve en lui-même ce qui lui assure sa liberté, et tantôt de se voir comme une créature d'espèce déterminée par la nature, une créature qui ne peut exister et vivre qu'en se soumettant sans réserve au monde.

Le Fatum et la Liberté : Il semble qu'il y ait ici une expression dernière de l'opposition qui peut se produire entre les différentes visions qu'on se fait de la vie et du monde. Mais quelque importante que soit cette opposition pour le développement ultérieur des conceptions anthropologiques, aucune des deux visions exposées ici ne peut mener à une solution réelle des problèmes concrets que

pose la voie à suivre dans la vie. En admettant que l'homme soit libre, comme Pic de la Mirandole l'enseigne, cela n'a trait qu'à son âme. Il ne saurait expliquer ainsi les cours, si différents entre eux, qu'ont pris sa vie et celle des autres. Le philosophe peut, il est vrai, répondre à cela qu'il ne faut pas attacher une trop grande importance à cette vie, telle qu'elle se déroule à travers les événements divers. Il s'agit de l'âme, et non de la vie. Mais pour l'homme de la Renaissance, cet isolement de la vie ne peut pas être le fin mot. Il veut agir et vivre. Quel que soit le désir des amants de s'élever jusqu'à des mondes supérieurs, la voie qui y conduit mène à travers la vie, à travers l'amour qu'ils se sont révélés l'un à l'autre. L'âme aimante sait à présent que le bonheur et le malheur ont, l'un et l'autre, leur place dans la vie. Mais il n'est pas en son pouvoir de régler le cours des événements.

Ici, l'image qu'un Pomponazzi se fait du monde et de la vie semble se rapprocher davantage des problèmes concrets que pose la vie. Tout ce qui semble étrange dans la vie, toute la versatilité des choses s'explique par le monde des étoiles. Quoi qu'il arrive à l'homme, quelle que soit la diversité incalculable des destinées et des circonstances, il n'est rien qui ne puisse être ramené à une raison cosmique, rien qui ne puisse être interprété par les étoiles. Mais si le sort des hommes dépend de puissances supérieures, cela ne leur donne pas la réponse aux questions qu'ils se posent par rapport à leur propre vie. Le sort de l'homme dépend de l'univers. L'homme est, de par le destin, entraîné dans la course du monde. Cela vaut pour lui, non seulement comme homme en général, mais comme individu. L'astrologue lui fait son horoscope. Mais dès qu'il s'en réfère à sa propre expérience de la vie, tout cela lui demeure étrange. Ce qui, du point de vue du monde, est incontestablement nécessaire, du point de la vie, est dû au hasard. Les amants peuvent bien lire leur destin dans les astres, mais dès qu'ils envisagent les événements par rapport à leur amour, à leur vie, ils n'y voient plus que le jeu du hasard. Ils sont soumis à des lois qui ne sont pas les leurs.

Si l'on envisage les choses sous l'angle de la logique immanente au cours d'une vie, l'existence telle que la mène l'homme, apparaît, par rapport à lui-même, comme quelque chose d'absurde, d'aléatoire. En admettant même que l'homme arrive à s'expliquer sa vie par l'influence des puissances d'un autre monde, elle lui restera incompréhensible. Ce qui, du point de vue du monde, s'avère nécessaire, apparaît comme un jeu de la Fortune, dès que se

pose la question de la vie, en fonction d'elle-même. Après comme avant leur interprétation par les astres, les événements de la vie se présentent, dans l'expérience humaine, comme dus au hasard. Il n'existe pas de rapport de sens entre la légalité cosmique et la vie de l'homme, prise isolément. L'homme est impliqué dans l'accomplissement de lois qui n'ont pas été édictées pour lui.

Le philosophe peut donc bien donner à l'homme une interprétation de sa destinée, en tant qu'homme. Il peut lui montrer qu'il occupe dans l'univers une place désignée, dans laquelle il doit remplir les fonctions qui lui ont été attribuées. Mais dès que l'homme réfléchit sur le cours de la vie, tel qu'il se présente à lui, et à chacun en particulier dans la réalité, il n'est plus que la créature exposée à tous les coups du hasard, la créature tiraillée de-ci de-là, incapable de trouver, dans tout ce jeu, le sens qu'il donne à sa propre vie. Ficin et Pic de la Mirandole, pas plus que Pomponazzi, n'ont trouvé une solution au problème de la vie, tel que le pose l'homme, lorsqu'il l'envisage du point de vue de la signification particulière à la vie d'un chacun. L'homme a beau sentir en lui-même une âme supra-terrestre, il a beau s'élever jusqu'à la contemplation de l'univers, dès qu'il fait un retour sur sa propre vie, il se voit exposé à tous les caprices de forces inconnues. Par rapport à ce qui se passe dans l'univers et au sentiment qu'il a de son âme immortelle, il n'est plus qu'un être dont le sort, dépourvu de tout sens, est assujetti au hasard.

La solution du problème qui se pose ici ne peut venir que de la vie elle-même, de l'activité déployée dans la vie. Quelle attitude l'homme doit-il prendre vis-à-vis de ce que lui réserve le sort? Comment peut-il faire reconnaître ses propres valeurs et les buts qu'il poursuit vis-à-vis de l'action de puissances étrangères, indifférentes ou hostiles? Comment peut-il arriver à comprendre sa propre vie, en se fondant sur les données mêmes de cette vie?

L'homme d'action. Machiavel.

« O malicieuse Fortune, combien tes actes sont divers et trompeurs dans les choses de ce monde! » *Oh misera Fortuna, quanto sono i tuoi movimenti vari et fallaci nelle mondane cose.* (Boccacio, *Il Filocolo.*) Dans tout ce qui, au cours de la vie, échappe à la règle, dans tout ce qui est

inattendu, imprévu, imprévisible, l'homme de la Renaissance voit l'œuvre de la Fortune. La vie, vue dans l'ensemble de son cours, lui apparaît comme une donnée multiple et bigarrée, offrant une matière inépuisable à la création artistique. Tantôt il y arrive ceci, tantôt cela, sans qu'aucune chose s'y laisse déterminer à l'avance ou qu'on puisse se fier à quoi que ce soit. « Toute chose est fugace et de peu de durée, tant la Fortune dans ce monde est inconstante; seule la mort est toujours à son poste et éternelle. » *Ogni cosa è fugace e poco dura; tanto Fortuna al mondo è mal costante : sola sta ferma et sempre dura morte.* (Lorenzo de Medici, *Sonetti.*)

C'est ainsi qu'apparaît la Fortune, vue sous l'angle de la vie humaine. Chacun a sa vie particulière, chacun a quelque chose à raconter, et chaque récit diffère de l'autre, forme une suite d'événements dans laquelle se manifeste la puissance de la Fortune et où l'homme ne cesse de réapprendre qu'ici on ne peut rien prévoir et que sont déçus les espoirs les mieux fondés.

Mais avec Machiavel, le problème change quelque peu d'aspect. L'être collectif vient remplacer la vie individuelle, qui n'apparaît jamais que dans son isolement. Il ne s'agit plus de cours de vies individuelles, impossibles à saisir dans leur ensemble, mais d'une série d'événements qui ont un sens dans l'histoire. Certes, cela ne change rien au côté capricieux de la Fortune, mais son jeu se laisse plus facilement embrasser par l'esprit. Ce qui se passe aujourd'hui a déjà eu lieu dans le temps. Le même jeu se reproduit dans la vie de l'histoire. (Voir : *Lettre de Guicciardini à Machiavel*, 18 mai 1521, et la lettre par laquelle Machiavel lui répond.)

Le jeu de la Fortune laisse entrevoir certaines régularités. L'esprit, qui jusqu'ici n'avait pu dominer la multiplicité bigarrée des événements, y distingue à présent des cas typiques, qui lui donnent des points de repère pour déceler les caprices du sort. Non qu'il soit déjà en son pouvoir d'établir certaines règles générales et de transformer ce qu'il y a d'incalculable dans la vie, en données accessibles à la raison, et soumises aux lois du calcul. Ce qu'il y a d'étrange et de curieux dans la vie demeure, et forme constamment l'arrière-plan de l'aspect sous lequel Machiavel envisage la vie. Mais l'homme ne reste plus interdit et impuissant devant le jeu de la Fortune; il n'est plus l'être désarmé, exposé sans défense aux coups du sort, ou ne trouvant plus qu'en soi-même et dans une conscience affermie de soi, un abri contre des forces toutes-puissantes, contre l'incalculable et le hasard : il peut, sous certaines

conditions, entreprendre la lutte contre la Fortune. La vie de l'homme n'apparaît plus comme un amas confus de possibilités, mais comme la répétition de constellations semblables. L'expérience donnée par l'histoire permet d'ordonner l'ensemble du cours de l'histoire en une série de cas qui se reproduisent d'une façon typique. C'est ainsi que l'homme peut situer l'époque dans laquelle il vit. (Voir entre autres : *Discorsi*, III, 43.)

Les hommes, qui agissent dans une situation historique donnée, sont conditionnés par quelque chose que leur esprit ne peut saisir. Si, par contre, j'analyse cette situation, elle m'apparaît comme un ensemble d'éléments œuvrant de concert. Que cette constellation se reproduise précisément maintenant ne dépend pas de la volonté de l'homme. Mais le fait qu'elle se reproduise permet à l'homme d'agir en conformité avec elle; il s'orientera d'après ce qui a déjà eu lieu, en fera dépendre sa conduite et se prémunira contre ce qui peut arriver.

S'il est donc vrai que l'homme n'est pas en mesure de dominer la Fortune, il peut tout au moins s'y adapter. (Voir : *Discorsi*, II, 29.) Mais cela lui est difficile. Il ne peut pas de prime abord prendre une attitude qui soit au diapason des différentes situations historiques. Il y a dans l'homme une certaine torpeur. S'il est déterminé d'une certaine façon, il reste fidèle à sa nature. Il ne peut pas s'adapter au mouvement constant de la vie, mais reste ce qu'il était, même lorsque tout s'est déjà transformé. Il ne peut suivre cette versatilité des constellations, ce jeu de la Fortune. C'est aussi pourquoi il ne sait comment agir dans une situation donnée, précisément parce qu'il n'est pas l'homme de cette situation. Il n'y a pas de concordance entre la conduite de l'homme, déterminée par ses dispositions particulières, et le changement des constellations de la vie. Et c'est ce désaccord qui met l'homme en opposition constante avec les événements. Si la Fortune lui paraît aveugle, il est, lui aussi, aveugle devant la Fortune; il ne peut suivre son jeu. (Voir : *Il Principe*, XXV; *Discorsi*, III, 9.)

Il en est autrement du vrai *homme d'État*. Celui-ci n'est pas l'homme qui se retire en lui-même, loin du jeu de la vie. Mais il n'est pas non plus l'homme possédé de la volonté de puissance, qui ordonne à ce jeu de cesser et essaie de substituer son pouvoir à celui de la Fortune. L'homme d'État reconnaît ce qui est donné, la situation historique, la primauté de ce qui a déjà pris forme, par ailleurs. Il joue son rôle dans une pièce déjà faite. Mais il connaît son rôle, et sait ce qu'il doit faire, ou ne pas faire ici, sans vouloir changer quoi que ce soit à la pièce. Son rôle lui est tracé à l'avance. Le tout est de bien savoir le reconnaître, de le jouer d'une façon consciente. Cette conscience caractérise l'homme d'État et conditionne son attitude vis-à-vis des autres hommes, qui ne peuvent pas se rendre compte de la situation historique dans laquelle ils se trouvent, et qui sont exposés, sans les comprendre, aux vicissitudes de la vie. Il leur

manque la conscience historique; ils ne font que suivre leurs impulsions.

Ce n'est pas tout le déroulement de l'histoire, mais bien le moment historique donné, telle situation définie, qui peuvent être saisis par l'homme perspicace. Maintenant, dans cette constellation particulière, la Fortune dévoile en quelque sorte son jeu et la vie se révèle sous une de ses formes éternellement changeantes. Dans un monde, qui ne connaît pas de Providence divine, et où la raison humaine ne prétend pas encore à la souveraineté qui lui permettrait de créer ici de l'ordre et de donner un sens aux choses, l'homme d'action s'en tient à ce qui est actuel, au moment historique. C'est à ce moment qu'il entre en jeu. Ce moment précis — qui pour un esprit contemplatif, adonné à la spéculation sur le tout, ne peut avoir qu'une existence éphémère — devient le problème sur lequel il faut se concentrer. Comment agirais-je, sous telles conditions? Quelles sont les possibilités d'action qui s'offrent à moi dans une situation donnée et bien délimitée? Dans le vaste domaine des possibilités, des vicissitudes par lesquelles passent toutes les choses existantes, Machiavel voit se circonscrire certaines régions, certains ensembles. Cela ne permet, il est vrai, aucune déduction sur le sens que peut avoir le Tout, mais cela donne à l'homme le moyen de s'y reconnaître et d'agir dans l'Imprévisible et l'Irrationnel que comporte la vie.

L'ARTISTE CONTEMPLATIF ET CRÉATEUR. LÉONARD DE VINCI.

Le problème fondamental de l'anthropologie mythique sous la Renaissance, est celui du rapport dans lequel se trouve l'homme avec le monde. Il ne suffit pas à Machiavel de poser ainsi la question. Il entreprend la lutte avec les puissances qui déterminent le cours de l'histoire. Il ne s'agit pas pour lui d'une relation à fixer une fois pour toutes entre l'homme et le monde, mais d'un rapport découlant de l'activité même de l'homme et d'une lutte toujours renouvelée dans laquelle l'homme a tantôt le dessus, tantôt le dessous. Ce qui importe ici, ce n'est pas ce qu'est l'homme, mais ce qu'il fait, son activité. Il s'agit de définir ses possibilités d'action, de lui indiquer la voie

à suivre pour atteindre ses propres buts et pour les faire valoir dans ce monde étranger où règne la Fortune.

Mais cela n'épuise pas les possibilités d'action de l'homme. La *nature* lui offre un large champ sur lequel il peut montrer sa supériorité en tant qu'être spirituel. Il est âme et appartient à un monde supérieur. Et en même temps, il est le Dieu de ce monde inférieur et doit intervenir ici pour former les choses et les soumettre à des règles. Dans cet ensemble de motifs, il semble qu'il y ait des possibilités de développement encore illimitées, pour autant qu'on se l'imagine réalisé dans le concret. L'homme est le souverain de ce monde; il est l'être contemplant, qui après la création de ce monde, doit devenir conscient de la beauté des choses; il est l'être universel dans lequel se reflète le Tout. C'est ce qu'enseignent Ficin et Pic de la Mirandole. Et ce Tout, l'homme le voit en même temps sous l'aspect d'une infinie diversité, de sorte qu'il n'en finit pas de contempler l'univers. *Universi enim pulchritudo consistit in diversitate*, dit Pomponazzi. (*De Inc.*, *Op.*, p. 255. Et aussi : *De Fato*, *Op.*, p. 494, 612, 911.) Et cela vaut pour les choses comme pour les hommes... *Natura universi exigit hoc, ut sint homines uniuscujusque sortis, boni, mali, pauperes, divites, potentes, impotentes, domini, servi, et sic de reliquis*... (*Ibid. De Fato*, p. 436. Voir : *ibid.*, p. 615, 649 et suiv.)

L'homme est donc, dans ce monde infini et divers, celui qui contemple. C'est le thème qui domine la pensée de Léonard de Vinci. L'artiste parle ici, l'artiste universel, qui remplit, par son art même, une mission mondiale, et pour qui l'art est un moyen de rendre universelle la contemplation, un tout-voir, un genre d'encyclopédie figurative de ce qui s'offre aux yeux. L'artiste est l'œil de ce monde, l'œil qui voit tout, qui réfléchit le monde dans la multiplicité de ses aspects. « Ici les formes, les couleurs, tous les aspects des parties de l'univers convergent en un point, et ce point est une telle merveille! » *Qui le figure, qui li colori, qui tutte le spezie delle parti dell' universo son ridotte in un punto, e quel punto è di tanta meraviglia.* (Cité dans : Gentile, *l. c.*, p. 107. Voir aussi : Olschki, *Geschichte der neupr. Wissenschaftl. Lit.*, t. I, p. 281, 1918.)

Mais le rôle de l'artiste ne se borne pas à contempler. Il est, lui aussi, un créateur. Par sa création, il continue l'œuvre de la nature. Il crée en contemplant. Il crée dans le sens de la nature. Il reproduit tout ce qu'il voit, et, en le reproduisant, il le complète. Il est à la fois celui qui contemple et celui qui construit. Il demeure dans le figuratif, dans l'image du monde. Tout ce qui s'offre à lui est une occasion de voir, de construire. Dans la diversité

même des choses, il trouve toujours matière à exercer son activité constructive. Il s'étonne de chaque chose, une à une. Tout vaut la peine d'être noté, d'être remarqué. Il y a des merveilles partout. Tout ce qu'il rencontre, chaque chose prise à part est merveilleuse, a une signification propre, un caractère à elle, une unicité que l'artiste cherche à saisir comme telle.

Dans l'anthropologie cosmologique, la question principale est celle du rapport dans lequel se trouve l'homme avec l'univers, un rapport qu'il s'agit de définir afin d'en déduire la valeur de l'homme. Mais, à présent, l'homme entre dans des relations toujours nouvelles avec chaque chose qu'il rencontre. Il ne fait plus face à un monde dont la structure générale doit lui apprendre quelle y est sa place et ce qu'il est lui-même. Il passe en revue ce monde; il se rend compte de la valeur qu'il représente par rapport aux autres créatures, en intervenant comme créateur, en modelant les choses à sa façon. La contemplation, de même que l'activité suscitée par la chose contemplée, contribuent ainsi à former une nouvelle notion de valeur : celle de l'homme qui crée, qui s'empare des choses et produit à son tour des valeurs, de l'homme qui, en exerçant son activité constructive au contact des objets particuliers, reflète le monde en lui. Cela toutefois sans qu'il puisse jamais saisir toute la diversité des choses, chacune gardant toujours cachés au plus profond d'elle-même sa signification particulière, son propre secret.

L'homme de science et l'homme d'action.

Les deux attitudes qui caractérisent l'anthropologie de la Renaissance peuvent être désignées, d'une part sous le nom d'anthropologie cosmologique, de l'autre, sous celui de philosophie de la vie. Dans l'anthropologie cosmologique, il s'agit de définir le rapport dans lequel se trouve la créature-homme avec l'univers. Dans la philosophie de la vie, par contre, l'homme cherche avant tout des réponses aux questions particulières qui se posent dans sa vie, ainsi que des maximes qui lui permettent de la mener à bien. Mais à présent que l'homme est considéré comme un être qui crée des valeurs, il se forme un nouveau rapport de valeurs. La primauté est donnée à l'activité productive que peut exercer l'homme dans le monde. Certes, ni Ficin ni Pic de la Mirandole ne mettaient en doute la nécessité

dans laquelle se trouve l'homme de faire et d'accomplir quelque chose dans ce monde. Mais, il s'agit maintenant, en partant de ce point de vue, de voir dans quelle mesure il est possible de définir une nouvelle attitude de l'homme vis-à-vis du monde et de lui-même, qui lui permette d'affirmer son indépendance.

Une pareille définition ne peut être déduite de principes généraux établissant, par exemple, que l'homme domine le monde. Ce qui est essentiel ici, c'est de choisir parmi les possibilités qui s'offrent à l'homme, celles qui sont susceptibles d'être réalisées d'une façon concrète. Le domaine de ces possibilités, lorsqu'il s'agit de l'homme de la Renaissance, pourrait être circonscrit par le mot : magie. Magie est dans ce sens une manifestation de la puissance de l'homme s'exerçant sur l'œuvre de la nature. L'homme magique n'est plus le philosophe à la recherche de la vérité et pas davantage l'homme qui agit bien; c'est un individu qui accomplit quelque chose et qui trouve dans cet accomplissement une valeur qui ne saurait être ramenée à des valeurs spéculatives ou morales. Il ne suffit plus à cet homme de savoir quelle est la place qu'il doit, d'après sa nature, occuper dans l'univers, il veut se rendre compte de ce qu'il est capable de faire dans ce monde. Or cela n'est réalisable qu'à la condition de pouvoir exercer son action sur une série d'objets particuliers.

D'autre part, il ne peut pas non plus suffire à l'homme magique de conduire sa vie d'après des principes définis. Sa vie ne lui apparaît pas comme une sphère qu'on puisse délimiter vis-à-vis du monde et régler d'une façon autonome, mais il se conçoit par rapport à la nature qui l'entoure. C'est avant tout ce rapport qui détermine son attitude et non pas une vision d'ensemble de l'univers qu'il s'agit de définir comme telle et qui, tout en étant plus ou moins sous-entendue, ne lui donne pas par elle-même les moyens d'intervenir dans l'œuvre de la nature et d'y agir d'une façon efficace.

Cet homme va donc pérégriner sans trêve d'une chose à l'autre; il observera les merveilles de la nature, mettra à l'épreuve ses propres forces, en interprétant et maîtrisant les phénomènes; il découvrira de son propre chef des choses nouvelles.

La nature et la conscience de soi. Cardanus.

Tot vidi mira, tot occasionibus usus, tot rebus interfui memoria dignis, ut unus brevi tempore viderim, quae forsan

mulla post me secula non videbunt, écrit Cardanus. (*De Rerum Varietate*, 1581, p. 541.) Il vit dans un monde dans lequel il se passe toute sorte de choses curieuses et où les hommes font chaque jour de nouvelles découvertes. Peu lui importe ce que l'homme et le monde sont par eux-mêmes. Absorbé par le spectacle que lui offre l'infinie diversité des phénomènes de la nature, il y trouve toujours de nouvelles occasions d'exercer ses talents d'exploration et de divination. Se tourne-t-il ensuite vers lui-même, il éprouve devant son âme le même étonnement que devant le monde. L'homme lui-même est un phénomène étrange, dans un monde où il se passe partout des choses inattendues. Et pour Cardanus, il ne s'agit pas ici de l'homme tout court, de la créature homme, définie d'après l'espèce à laquelle elle appartient, mais bien de sa propre vie, une vie pleine d'événements extraordinaires et surprenants.

Cardanus nous rapporte donc ce qu'il a vu et ce qui lui est arrivé; il s'étonne des choses et de lui-même. Ses rapports nous révèlent l'incalculable foisonnement des choses de la nature; il nous parle aussi de sa personne, de sa vie, dans laquelle il s'est passé tant de choses étranges. Les deux ne peuvent être séparés. L'homme n'agit et ne prend conscience de lui-même qu'au contact des choses. Si Cardanus rentre en lui-même, s'il jette un regard sur l'ensemble de sa vie, il se peut que cette vie, elle aussi, lui paraisse être un rêve. Il se rend compte de sa nullité vis-à-vis de l'infinie diversité d'un monde toujours changeant. Mais il ne cesse d'être attiré par la *varietas rerum*, par tout ce qui est étrange dans le monde et dans l'homme. Il s'efforce d'augmenter sans cesse son savoir, d'agir, de créer. Dans le savoir et dans l'action, il y a quelque chose qui jamais ne vieillit. En cela Cardanus sait qu'il est d'accord avec tous ceux qui explorent la nature et y découvrent des choses nouvelles; explorateur en quête de terres inconnues, il appartient à la communauté de ceux qui cherchent à interpréter les merveilles du monde et à ouvrir de nouveaux horizons aux hommes.

Partout dans le monde entier, dans les petites choses comme dans les grandes, il se produit des miracles : *...neque enim minore miraculo in parvis natura ludit, quam in magnis.* (*De Rerum Varietate*, p. 545. Voir aussi : *De Vita Propria*, XLV.) *De Miraculis autem unaquaeque aetas aut regio sua habet mirabilia.* (*De Rer. Var.*, p. 544.) Voir à ce sujet l'énumération des miracles, p. 988. Joie éprouvée devant l'inattendu : *De Subtilitate*, XIV. Il s'agit d'approfondir partout ces miracles et de découvrir leurs causes. (Voir : *De Subtilitate*, XVII.) Nous devons nous garder de considérer quoi que ce soit comme impossible. Ce que l'esprit

humain a découvert jusqu'ici n'est rien en comparaison de ce qu'il lui reste encore à découvrir. (Voir : *De Subtilitate*, XVI, XVII.)

Et ce qui vaut pour le monde vaut aussi pour l'individu. Cardanus éprouve en lui-même des choses qui tiennent du miracle. Il nous rapporte ses pressentiments, ses rêves, ses apparitions. (*De Vita Propria*, XXXVII et suiv., XLIII; *De Rer. Var.*, p. 539 et suiv., 910; *De Subt.*, XVIII.) La faculté qui permet à l'homme d'éprouver de pareilles choses paraît à Cardanus ce qu'il y a de plus précieux... *Unum satis est harum rerum conscientiam et sensum, universi orbis (sancte juro) regno etiam diuturno, cariorem mihi esse.* (*De Vita Propria*, 1654, p. 165.) Et si quelqu'un se permettait de douter qu'il lui fût arrivé des aventures de ce genre, Cardanus attirerait son attention sur l'infinité du monde et sur les limites de l'expérience que peut nous donner la vie. *Solum hoc rogo te, o lector : ut cum talia leges, non fastum humanum tibi pro scopo proponas, sed magnitudinem atque amplitudinem orbis ac caeli, et has exiguas tenebras, in quibus misere et anxie volutamur compares, facile intelliges nil incredibile me narrasse.* (*Ibid.*, p. 166.)

La dissolution de l'anthropologie mythique.

La science de l'homme.

Dans l'anthropologie cosmologique de la Renaissance, l'homme lui-même était devenu un problème mondial. Devant l'étonnement que lui procurait sa propre personne, il ne pouvait trouver de solution à l'énigme de son existence que par rapport au monde. Il ne se cantonnait pas dans une sphère de vie qui eût représenté pour lui ce qui est connu, parce que, réservée à ce qui est humain, elle s'opposait à un monde inconnu. Il n'avait pas trouvé cette intimité avec lui-même qui l'eût placé en dehors des problèmes posés par le monde. De deux choses l'une, ou bien il transférait le monde en lui, contemplait la merveille qu'était son âme et s'efforçait de se dépasser dans un élan vers un monde supérieur, dont il se sentait déjà faire partie. Ou bien, au contraire, il cherchait à s'orienter dans l'univers, pour y trouver sa place et se rendre compte en quoi sa façon d'être et sa qualité d'esprit se différenciaient de celles des êtres supérieurs. Sa vie n'était pas pour lui une limite; il la dépassait toujours par la pensée. Il entrevoyait des manières d'être qui ne peuvent se réaliser ici, qu'il les considérât comme accessibles à l'homme ou non. Les problèmes, qui concernaient sa propre vie, redevenaient toujours chez

lui des problèmes rattachés au monde, les problèmes de cette créature cosmique qu'est l'homme. Il ne vivait pas dans cette durée limitée à son existence, mais semblait étendre sa vie dans le temps, la reportant en arrière jusqu'à la création du monde, ou la projetant en avant dans toute l'éternité, sans se soucier des coupures qui marquent le moment où elle commence et celui où elle finit. On eût dit qu'il ne parlait jamais de lui-même, tel qu'il se représentait dans cette vie particulière, mais qu'il s'agissait toujours pour lui de l'être humain, qui, dégagé de toutes les conditions limitant la vie d'un chacun, eût symbolisé le sort de l'homme conçu en fonction du monde, qu'il s'agissait de l'âme humaine, de l'homme qui joue dans l'univers le rôle qui lui est dévolu, en vertu du genre de nature auquel il appartient.

Et cependant, cet homme, déterminé par sa nature et le sort qui le lie à celui du monde, ne pouvait jamais être détaché de l'individu. Il ne s'agit pas tant de généraliser des expériences vitales particulières que d'élever l'individu au niveau de ce qui est humain et relève du sort. L'image même qu'on se fait de l'homme sous la Renaissance ne saurait être réduite à l'idée de l'homme en soi que l'on pourrait isoler comme telle. Elle est intimement liée à la façon dont chaque individu se conçoit lui-même. La séparation entre l'idée de l'homme tout court, et celle de l'homme conscient de son unicité et du hasard auquel il doit d'être ce qu'il est, n'est pas encore faite. Il s'agit de l'homme devenu conscient de lui-même dans la vie, de l'homme que le sort a fait homme, et qui, soumis à ce sort, représente, sous une forme sublimée, la vie, sa vie propre, et celle de l'homme en général, indissolublement liées.

C'est ainsi que, dans la représentation de l'homme mythique, il existe une parenté de nature entre l'individu conscient de lui-même et l'homme interprété en fonction du cosmos, entre l'homme-sujet et l'homme-objet, entre l'homme tel qu'il s'éprouve dans la vie et l'homme tel qu'il se connaît. Mais au fur et à mesure qu'au cours de l'histoire, l'individu se rend compte de la signification qui lui est propre, et qu'en même temps, la science établit d'une façon générale et objective ce qui fait la nature de l'homme, il se produit de plus en plus une scission entre l'expérience que l'individu fait de soi dans la vie et la connaissance de l'homme.

Cela se voit déjà clairement chez Machiavel. L'homme devient pour l'homme un objet. Comment faut-il s'y prendre avec l'homme? Comment peut-on le conduire?

Comment peut-on le gouverner? Telle est la question qui se pose à présent. L'homme d'État joue ici le rôle de l'homme, qui fait sciemment usage de sa volonté. Il est en quelque sorte le sujet, vis-à-vis des autres hommes, devenus objets. Agir sur la donnée objective : homme, telle est la tâche essentielle de l'homme d'État. Il ne s'agit pas de saisir l'homme, tel qu'il prend conscience de lui-même dans la vie, mais tel qu'il apparaît à celui qui sait comment s'y prendre avec lui, et qui est capable de le dominer.

Il en est de même pour la contemplation de l'artiste, dans laquelle l'homme devient aussi un objet. C'est ainsi que se le représente un Léonard de Vinci. L'artiste est ici en quelque sorte le sujet qui contemple la nature et l'homme. Et c'est cette contemplation qui est ici l'essentiel, et non la réflexion sur lui-même du sujet à qui la faculté de contempler donne la conscience d'avoir une valeur particulière. Cela vaut aussi pour l'homme qui, en vertu des connaissances qu'il a acquises en explorant la nature, veut guérir les hommes. Le médecin Cardanus conçoit l'homme comme un objet déterminé par la nature, auquel il applique son art.

Cependant, tout en concevant hommes et choses comme des objets, l'homme n'a pas besoin de s'oublier lui-même. Il ne s'éprouve plus alors simplement comme homme, mais comme cet individu particulier. Cela ressort déjà chez Cardanus qui, tout en décrivant la créature de la nature qu'est l'homme, ne se perd jamais de vue, garde toujours la conscience d'être quelqu'un de particulier et nous tient au courant de sa vie personnelle. Mais cela ne veut pas dire qu'il s'agisse pour lui, comme ce sera le cas plus tard, de prendre position vis-à-vis du monde comme individu. Ce qui se passe en lui ne s'explique, il est vrai, qu'en remontant à l'univers, plein de mystères. Mais c'est bien lui, Cardanus qui a vécu tout cela; tous ces événements font partie de sa vie; ils ont leur place à l'intérieur d'un ensemble formé par une vie et sont en rapport avec les données de telle vie particulière. L'unité qui existait primitivement entre la question anthropologique, adressée à soi-même et le problème de l'homme, posé comme tel, n'existe plus ici. Cardanus interrompt ses explications scientifiques, pour parler de lui et des expériences qu'il fait dans la vie. Ce qu'il y a de caractéristique dans sa façon d'être, c'est qu'il prend lui-même la parole comme individu, en insistant d'une façon consciente sur ce qu'il a de particulier. Mais il manque ici précisément ce qui unit les deux : l'homme qui questionne n'est pas impliqué dans l'idée de l'homme.

Il se prépare ainsi, dans l'anthropologie, une tendance nouvelle pour laquelle la connaissance de l'homme est par définition une science qui ne peut trouver sa place

que dans un système scientifique d'une portée générale. « Connais l'homme » signifie en ce cas : « Connais la nature »; l'homme est un des êtres de la nature à l'intérieur de l'ensemble formé par elle, et il s'agit de découvrir comment elle se manifeste en lui. Si l'homme se demande alors quel est l'usage qu'il peut faire de cette connaissance pour régler sa vie en conformité avec les buts qu'il poursuit, il n'a pas besoin de justifier cette façon de poser la question, pas plus que le médecin ne trouverait nécessaire de légitimer le droit qu'il a d'exercer son art. Mais la réponse ne peut jamais lui venir que d'une connaissance *générale* de la nature. C'est pourquoi sa façon de poser le problème n'a plus la signification originelle qu'elle avait pour les grands anthropologues de la Renaissance. L'homme applique les connaissances générales qu'il a de la nature à son cas particulier. La science obtient ainsi la primauté et les possibilités de la mettre en pratique ne sont plus qu'une façon d'étendre un savoir déjà donné, qu'une application à l'homme de méthodes développées d'une façon générale.

C'est un point de vue que Telesio défend avec la dernière conséquence. *Mundum ipsum, et singulas ejus partes, et partium, rerumque in eo contentarum passiones, actiones, operationes, et species, intueri proposuimus.* (*De Rerum Natura juxta propria principia*, 1587, p. 2.) Il n'est, pour chaque chose, point d'autre mal que la destruction d'elle-même. (Voir : Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Œuvres complètes*, *Sch.* II, p. 435. Voir aussi : p. 296.) Ceci vaut aussi pour l'homme. *Itaque bonum, cujus consequendi gratia afficitur, commoveturque spiritus, ipsius conservationem esse, ambigi non potest.* (*De Rer. Nat.*, p. 361.) Il nous est donné ainsi une mesure pour juger de nos différentes passions, et, en même temps, la règle d'après laquelle nous devons nous comporter vis-à-vis de ce qui se joue dans notre âme. L'homme se place vis-à-vis de son âme. Il la conçoit comme un objet, au même titre que les autres objets. Il décrit ce qui s'y passe. Quant à ce qui le concerne, il est celui qui observe cette âme. Il laisse parler les faits et cherche à déterminer les valeurs, non d'après la nostalgie qu'il éprouve, mais telles qu'elles peuvent être déduites de l'analyse à laquelle il a soumis son âme pour en découvrir les motifs fondamentaux.

Telle est la contribution importante de Telesio au développement ultérieur de l'anthropologie. (Voir : Dilthey, *l. c.*, p. 434.

Préparation à Spinoza. *Ibid.*, p. 462.) Description psycho-physique des passions : voir, par exemple, *De Rer. Nat.*, p. 215 et suiv. : *moeror et laetitia.* En même temps évaluation des différentes passions. (Voir : *ibid.*, p. 359 et suiv.) Mais ces différences de valeur résultent précisément de la *conservatio sui*, qui doit être reconnue comme le principe fondamental. De là peuvent être déduites certaines indications utiles à l'homme, inspirées de la tendance qui domine la vie humaine. (Voir : *ibid.*, p. 163 et suiv. Voir aussi les développements que donne Telesio à l'idée de *Fortitudo* et de *Sublimitas*, p. 383.) Pour bien comprendre le point de vue de Telesio, il importe aussi de lire ce qu'il écrit sur l'immortalité. *Propterea scilicet nunquam in praesentibus, neque in iis plane bonis, quibus praesentem degens vitam, potiri, fruique potest, acquiescat homo, sed veluti remotum appetens, quaerensque bonum, et aliam, longeque beatiorem praesagiens vitam, remotis, futurisque, assidue prospicit...* (*Ibid.*, p. 178.) C'est le même motif que celui qu'on trouve chez Ficin et Pic de la Mirandole, mais, cette fois, il n'est point vécu du point de vue de l'âme. L'immortalité devient une hypothèse métaphysique, et l'âme immortelle une *forma superaddita.* (Voir à ce sujet : DILTHEY, *l. c.*, p. 435.)

L'homme, le monde et l'individu.

La question anthropologique est une question que l'homme s'adresse à lui-même. Connais-toi toi-même. L'expression « toi-même » est celle qu'il faut relever dans cette maxime. Non : connais-le, connais l'homme, mais : connais-toi toi-même. Et même là où l'homme arrive à la conclusion naturelle, que pour se connaître lui-même, il doit connaître l'homme, la question peut garder le sens qu'elle avait primitivement. Ce fut le cas pour Ficin et Pic de la Mirandole. Quand ils parlent de l'homme, ils parlent d'eux-mêmes. L'âme à laquelle ils font allusion, c'est leur âme. Chez Pomponazzi, par contre, le point de vue serait déjà différent. Mais même si l'homme ne représente rien ici de « particulier », et si l'individu n'y exprime plus sa propre nostalgie, ce qu'il y a de caractéristique chez Pomponazzi, c'est que l'expérience que fait l'homme de lui-même arrive à s'exprimer, même là où elle lui prouve sa relativité comme créature impliquée dans l'univers. Ce n'est pas quelque chose venant après coup et qui résulterait d'une recherche faite sur l'homme et sur sa nature, déterminée dès l'abord *scientifiquement.* Mais la question, telle qu'elle était adressée par l'homme à l'homme, résonne toujours à nouveau comme un motif fondamental; c'est même elle qui donne ici aux déclarations scolastiques leur vraie signification.

Mais, plus tard, au cours du développement ultérieur de l'anthropologie, cet ensemble se dissout. L'expérience que l'individu fait de lui-même et la connaissance qu'il a du monde et de l'homme deviennent deux façons distinctes de voir les choses. Si l'homme parle de lui-même, il est cet individu particulier, tandis que, d'autre part, l'homme, qui veut connaître l'homme comme tel, s'en tient à ce qui peut être représenté et conçu objectivement, abstraction faite de tous les ensembles de choses vécues. Cela n'empêche pas que l'homme qui prend une attitude purement scientifique ne puisse puiser, dans les résultats donnés par son exploration du monde et de la nature de l'homme, des renseignements pratiques pour la vie humaine en général, et pour la science en particulier. Mais cette orientation de son esprit vers les intérêts de la vie est alors — en tout cas du point de vue de la méthode — quelque chose de secondaire. Cela ne rétablit pas le rôle décisif que jouait, dans la façon anthropologique de poser la question, l'homme toujours présent à lui-même. L'anthropologie devient une science, pour laquelle ce qu'a pu éprouver l'individu qui pose la question ne peut être pris en considération.

Et, d'autre part, à mesure que la conscience individuelle se développe, la scission qui s'est produite entre l'homme qui se conçoit dans son objectivité et l'individu qui s'éprouve lui-même se manifeste de plus en plus nettement. L'individu exprime ce qu'il a vécu, en l'opposant au monde, et cela, comme une donnée qu'on ne peut comprendre que par rapport à lui. L'expérience que fait l'homme de lui-même n'est plus intégrée, comme chez les grands anthropologues de la Renaissance, dans une vision d'ensemble du monde, où elle apparaît comme un élément à la fois cosmique et humain. Elle devient une façon purement individuelle de réagir sur le monde qui ne peut plus être interprétée qu'en fonction du sujet de cette réaction.

Cette attitude apparaît clairement dans l'œuvre de Giordano Bruno. L'individu voit dans l'élan infini de son âme l'équivalent de l'infinitude du monde. Se dégageant des bornes dans lesquelles l'enferme la nature, l'homme s'élève jusqu'à la vision de mondes innombrables. Toutefois, lorsqu'il parle ici des sentiments qu'il éprouve devant le monde, il n'est plus la créature cosmique : homme, mais un individu qui exprime ses réactions devant le spectacle que lui offre l'univers. Même quand c'est le monde qui suscite en lui des réactions, celles-ci n'ont plus rien de commun avec leur origine; elles ont quelque chose de particulier qui n'est pas déterminé par le monde, mais par celui qui le contemple, par le Moi. Et ce moi à son tour ne peut

aucunement être défini en fonction de l'univers, ni, dans un sens plus étroit, de la créature-cosmique : homme. Il est en quelque sorte un élément hétérogène qui vient s'ajouter aux données du monde, sans en faire partie. Il y a un nombre incalculable de mondes. Telle est la donnée objective. Mais l'individu ne peut exprimer que ce qu'il éprouve devant cet univers. Ce qu'il connaît, ce dont il a la preuve et qui a pris forme dans son esprit, provoque en lui un certain sentiment du monde; c'est à ce sentiment qu'il veut s'en tenir; il veut le cultiver jusqu'à lui faire atteindre le plus haut degré d'intensité. C'est ainsi qu'il fait en lui l'expérience de l'infini. Mais c'est là une expérience qu'il faut bien distinguer de l'infinitude de l'univers, telle que l'établit la connaissance. C'est quelque chose qui se passe dans l'âme de l'individu, lorsqu'il s'est élevé jusqu'à cette vision et qu'il est à même de persévérer dans l'état d'exaltation où elle le met. Ce qui s'exprime ici, c'est un état d'âme particulier à cet homme-ci, une chose qu'éprouve *son* âme à lui.

Il y a donc d'une part, l'individu qui parle de soi, qui se représente lui-même tel qu'il réagit devant le monde, et de l'autre, le penseur qui conçoit un certain système mondial. Ce sont là les débuts d'une évolution dans laquelle on verra s'accomplir peu à peu une scission entre les deux attitudes. Ce que ressent l'individu devant le monde trouvera des expressions variées chez les différents poètes, qui, sans éprouver le besoin de s'inspirer d'un système mondial défini, exprimeront le réflexe émotif que provoque en eux le spectacle du monde, tandis que, d'autre part, les philosophes développeront leurs systèmes, sans nous mettre au courant de ce qui se passe dans leur âme.

On pourrait en ce sens parler d'une séparation entre la réaction émotive provoquée par le monde et la connaissance du monde. Chez Ficin et Pic de la Mirandole, l'attitude prise devant le monde et la contemplation du monde n'étaient pas encore distinctes l'une de l'autre. Ce qui faisait l'unité entre elles, c'était le sentiment de la valeur. L'homme exprimait le sentiment qu'il avait acquis de sa valeur et en même temps ce sentiment lui servait à légitimer sa place dans l'ordre mondial et à se l'assurer quelles que soient les objections qu'on pût lui faire. Entre Éros et la dialectique, il y avait ici un lien intime; c'étaient les deux côtés d'un seul et même procès. Mais à présent, il ne s'agit plus de la valeur qu'a l'homme dans le monde, mais de celle qu'il s'attribue par rapport au monde. Au fur et à mesure que se développera une conception purement systématique du monde, les réactions de l'homme, au cours

de sa méditation sur l'univers, paraîtront de moins en moins importantes; elles finiront même par ne plus être envisagées que comme des motifs de second ordre, variables selon l'individu, et appartenant à une autre sphère : celle du lyrisme et de la poésie. Comme, d'autre part, cette attitude lyrique pourra à son tour très bien s'allier à une série de motifs plus ou moins variables et tels qu'ils correspondent aux dispositions d'esprit individuelles du poète. L'attitude du poète lyrique et celle du philosophe se différencient de plus en plus. Ce qui fusionnait dans une attitude anthropologique unique, forme à présent deux domaines séparés l'un de l'autre : d'une part, l'homme exprime l'expérience qu'il a faite de lui-même, en faisant face au monde, de l'autre, il cherche à saisir le monde tel qu'il est, et à ranger dans l'ensemble formé par le monde l'objet homme, d'après les données de la connaissance, et indépendamment de la valeur qu'il peut s'attribuer. Il s'agit une fois de l'expression de ce qu'a vécu l'homme personnellement, et l'autre, de la formation de systèmes conçus par la pensée.

Dans cet ensemble d'idées, il conviendrait de citer aussi Campanella. L'homme apparaît, une fois de plus, ici, comme un esprit créateur, avide de tout savoir dont l'effort ne connaît pas de limite, il est le Dieu de cette terre. *Ut autem Deum imitetur, omnia posse cupit, omnia scire, et omnia velle; nihilque sibi adversari. Unde optimus serenitate ingenii, omnem artium mechanicarum facile addiscit theoriam, ut nulla in re sit indoctus.* (CAMPANELLA, *Realis Philosophiae Epilogisticae partes quatuor*, 1623, p. 357 et suiv.) Il pénètre les secrets de la nature; il calcule la course des étoiles. Il parcourt le monde entier. Il découvre et explore des terres inconnues; il voudrait, s'il le pouvait, dépasser les cieux, pour apprendre à connaître d'autres mondes. *Propterea nihil non tentat ut intelligat. (Ibid.)* Il veut connaître tout le passé, pérégriner à travers mers et continents. *Item si poterit per totum mundum peregrinabitur, cuncta tentaturus. (Ibid.)* Il ne recule devant aucune expérience, ne négligeant même pas les occasions qui risquent de le mettre en contact avec des esprits malins. Très versé dans la magie de la nature, rien ne lui paraît trop difficile, pourvu que lui soit donnée l'occasion de déployer sa puissance.

Mais quelles que soient les connaissances que l'homme peut acquérir ainsi, son savoir lui paraît insignifiant, lorsqu'il le compare à celui de Dieu. Il y a en lui une nostalgie insatiable. Aussi ne peut-il se contenter de la vie présente et ne cesse-t-il de penser à l'immortalité. C'est en cela que s'exprime sa vraie destination, qui le mène au-delà de cette vie. *Quapropter nunc repetam, infinitam hominis intelligentiam, infinitumque desiderium et religionem; et sollicitudinem non vanam agnoscendi Deum, aliamque vitam, certa esse indicia nobis illam convenire.* (CAM-

PANELLA, *De Sensu rerum et Magia*, 1620, p. 173.) L'homme est l'être religieux, l'être qui cherche Dieu et qui lève son regard vers les êtres supérieurs; seul l'homme trouve en Dieu le bien suprême. *Sed non cognoscitur nisi ab homine inter mortalia, quod solum est religiosum animal. Aliud autem nullum inquirit quid sit Deus, et angeli; nec de illorum patrocinio et societate se jactat, sicuti homo.* (CAMPANELLA, *Realis Philosophiae...*, p. 233.)

Il y a là comme un bel écho d'un grand thème auquel Pic de la Mirandole avait donné son expression. Mais dans l'image que Campanella se fait du monde, ce thème n'occupe pas la même place. Il n'est plus un point de départ, mais un point d'arrivée, l'épilogue d'un système mondial que l'on peut saisir comme tel et dont la signification autonome se suffit à elle-même. C'est le fruit d'une chose acquise. L'homme passe en revue ce qu'il sait et ce qu'il a fait et devient ainsi conscient de sa dignité et de sa puissance. Il manque ici l'attitude profondément inquiète qui poussait l'homme à chercher des solutions pour s'affirmer dans le monde et faire ressortir sa valeur particulière. La réponse est en quelque sorte donnée à l'avance. L'homme est conscient de sa dignité. Dans ce qu'il a accompli, il trouve toujours de nouveau la confirmation d'une chose qu'il sait déjà et qui n'a pas besoin de lui être prouvée d'abord.

Il ne s'agit donc pas en réalité de commencer par établir cette valeur, mais bien d'une réflexion déterminée avant tout par le sentiment, et qui, comme telle, peut très bien être isolée d'une vision d'ensemble où elle n'est pas à sa place. De quelque façon, il se produit une rupture dans l'unité formée entre l'image que l'homme se fait du monde et l'attitude anthropologique, entre la réflexion sur soi et la conception d'un système du monde, entre les réactions que provoque chez l'homme le spectacle du monde, et le rapport de l'homme avec l'univers — un rapport qu'il reste à déterminer comme tel. L'individu regarde le monde de son propre point de vue; il réagit sur une donnée indépendante, relevant de la connaissance. Ses réactions ne sont plus alors reliées, par une nécessité organique, à cette donnée plus ou moins bien comprise, et à laquelle il devient tout à fait possible de donner différentes interprétations. C'est ainsi que se prépare une scission entre le sentiment de l'univers tel que l'éprouve l'individu et la connaissance du monde, conçu en général. L'attitude anthropologique est sur le point de perdre son unité.

Fiction et réalité.

Credenda sunt omnia, nihil enim est incredibile. Facilia Deo omnia sunt, nihil est impossibile, écrit Ficin. (*Theol. Plat.*, *Op.*, p. 301.) *Multa enim sunt possibilia, quae quoniam nobis non nota sunt, ea negamus. Talia enim non mihi impossibilia videntur.* (POMPONAZZI, *De Inc. Op.*, p. 162. Voir aussi : DOUGLAS, *l. c.*, p. 294 et p. 279.) Dans le

monde de Pomponazzi, où les étoiles règlent tout, l'homme découvre partout des signes précurseurs de ce qui va arriver, sans pouvoir cependant comprendre le rapport entre le signe et ce qu'il indique. (Voir : DOUGLAS, *l. c.*, p. 282 et suiv.) Dans le monde de Ficin et de Pic de la Mirandole règne la magie. Éros est le magicien, grâce auquel toutes les parties du monde forment une communauté. (*De Amore*, VI, 10.) La magie apprend aux gens à voir les miracles de Dieu dans ce monde. (PIC DE LA MIRANDOLE, *De Hominis Dignitate*, *Op.*, p. 328.) Ce monde des miracles est le monde dans lequel vivent Machiavel, Léonard de Vinci et Cardanus.

Mais, ce que l'homme connaît de ces miracles n'est encore que peu de chose. C'est pourquoi il s'efforcera d'élargir son horizon le plus possible, de faire le relevé de tout ce qui l'entoure, de parcourir le monde en tout sens. Il sait que quoi qu'il puisse acquérir par sa propre observation, il n'épuisera jamais toute l'étendue du possible. Il aura beau recueillir tous les rapports dans lesquels il est question de ce qui est nouveau et inconnu. On peut toujours imaginer quelque chose qui n'a pas encore été vu. On peut toujours prévoir des possibilités qui se réaliseront un jour, que ce soit dans des pays lointains ou dans des temps à venir.

Le monde se présente comme le vaste domaine de ce qui ne peut même pas se concevoir. L'homme de la Renaissance est à la recherche des miracles. Il n'y a pas, pour lui, cette sphère de ce qui va de soi, de ce qui est naturel, quotidien, cette sphère, qui en quelque sorte, déjà comme telle, ne s'étend pas plus loin que les faits. Sa propre personne, son âme l'étonnent; il est devenu une énigme pour lui-même. Dans ce sens, tout est mystérieux à ses yeux, et rien ne lui paraît impossible. Ce sont précisément les choses les plus étranges et les plus inattendues qui semblent le mieux correspondre à l'image qu'il se fait d'un monde où il pressent une série illimitée de possibilités, bien que ce ne soit jamais qu'un nombre minime d'entre elles qui apparaisse dans le champ de sa vision, sous forme de faits.

Mais il se produit ici dans l'histoire de l'esprit humain un tournant décisif, après lequel l'anthropologie suivra un tout autre cours. Une scission nette s'est produite entre la réalité et la fiction, entre une attitude poétique repliée sur elle-même d'une part, et un esprit scientifique procédant par méthode, de l'autre. Il suffit de citer ici l'Arioste et Galilée, qui chacun sur son domaine, représentent ce revirement.

L'œuvre de l'Arioste a beaucoup contribué à faire de la fiction poétique une sphère indépendante. L'imagination, la découverte poétique, acquiert ici son autonomie. Mais si l'imagination du poète est libre, elle n'a plus le même rôle. Il ne s'agit pas de rendre réel le sujet traité, il ne s'agit pas d'un transfert toujours possible dans la réalité de la chose créée par la fiction, mais bien de rendre le réel, irréel. (Voir comme exemple, entre autres: *Orlando Furioso*, XIII, 1; XVI, 79; XXXIV, 91. Voir aussi : Benedetto Croce, *Ariosto, Shakespeare e Corneille*, 1920, p. 33. Différence chez l'Arioste entre la vie et l'imagination : De Sanctis, *Storia della Literatura italiana,* N. A., 1912, t. II, p. 22 et suiv.)

Il se produit donc, entre le réel et l'irréel, une scission s'opposant au monde du possible, qui n'admettait pas qu'il y eût entre les deux des frontières nettement tracées. Le monde de la fantaisie devient un royaume indépendant. Il n'est pas une anticipation du réel, mais un domaine dans lequel le poète peut librement s'abandonner à son inspiration. Il restait maintenant à constituer une sphère indépendante pour la science et la connaissance de la réalité. Ce fut à Galilée qu'il était réservé plus tard d'en donner les fondements méthodiques.

La marque distinctive de l'homme de science consiste donc à percevoir la vérité, en en excluant tout ce qui n'est encore qu'une possibilité, alors que le fait du poète est de renoncer sciemment à toute prétention d'exprimer la vérité, tandis qu'il maintient les droits de l'imagination. (Voir, au sujet des rapports entre la pensée de Galilée et celle de l'Arioste, ce qu'écrit Olschki sur le commentaire donné par Galilée au *Roland furieux :* Olschki, *Galilei und seine Zeit*, 1927, p. 185, et ce que dit De Sanctis sur l'attitude de l'Arioste vis-à-vis de la science méthodique : De Sanctis, *l. c.*, t. II, p. 33.)

L'homme mythique en France. Bovillus.

La question de la valeur cosmique de l'homme, qui avait trouvé à l'Académie de Florence et à l'école de Padoue, des réponses inspirées par des points de vue opposés, est posée également pendant la Renaissance française. Elle trouve, chez Carolus Bovillus, une solution qui représente en quelque sorte une victoire sur la dialectique des idées que se faisait de l'homme la Renaissance italienne. Lorsque l'anthropologie mythique se pose la question de la valeur de l'homme, elle part de l'idée que l'homme n'atteint pas un *summum*. Il est conditionné par son corps; il est mortel, sa faculté de penser est limitée. En même temps, il a la notion d'êtres supérieurs qui représentent, sous la forme la plus pure, ce qui ne se

manifeste chez lui que d'une façon confuse. Ces créatures supérieures possèdent déjà, de par leur nature, ce à quoi il aspire. Et sa nostalgie même lui prouve toujours de nouveau qu'il y a dans cette manière d'être, participant de l'essence des choses, un point culminant par rapport à sa constitution et à sa façon de vivre.

Mais déjà Ficin et Pic de la Mirandole ne plaçaient plus la valeur de l'homme dans une façon d'être dont la nature devait être définie une fois pour toutes. La valeur de l'homme pour eux consistait dans sa nostalgie. De sorte qu'il ne s'agit pas ici de déterminer le rapport entre deux façons d'être, mais de comparer la valeur d'un degré de perfection conçu comme statique, et celle de la tension de l'homme pour atteindre à ce degré. Le problème de la valeur cosmique de l'homme est donc vu sous un autre angle. En faisant intervenir un élément dynamique, comme motif caractéristique, il se forme un nouveau point de vue de valeur. Vue sous ce biais, la vie humaine devient quelque chose d'incomparable. Au milieu de l'ensemble que forme le monde, l'homme obtient une place que lui seul peut remplir. Car, il n'est pas seulement la créature, qui, de par sa propre volonté, a le pouvoir de s'élever à ce que les êtres supérieurs ont déjà en partage de par leur nature. Le dynamisme qui l'anime, le rend capable d'accomplir des tâches que lui seul peut mener à bien. Il a, vis-à-vis du monde, des devoirs à remplir qui découlent de la place particulière qu'il occupe dans le tout cosmique.

Mais ce n'est pas en remplissant les fonctions qui lui ont été attribuées dans le monde, que l'homme arrive à s'élever, mais bien par une tension inlassable qui le mène au-delà de tout ce qui est terrestre. A l'affirmation de l'homme dans les fonctions qu'il doit exercer sur terre, s'oppose le dépassement de tout ce qui est terrestre. L'homme reste un étranger sur terre, quelle que puisse être la dignité des fonctions qu'il y exerce.

L'école de Padoue, par contre, insiste sur les liens qui rattachent l'homme au monde. L'homme de par la nature de son esprit, est obligé de s'en tenir à ce monde. Chez Bovillus, on trouve en quelque sorte la synthèse des deux points de vue. Les liens qui rattachent l'homme au monde, et l'élan qui le pousse à le dépasser, forment en l'homme un ensemble indissoluble. C'est précisément dans l'exercice de l'activité qui lui est réservée sur le plan mondial, que l'homme arrive à s'élever lui-même. Il a son monde et est inséparablement lié à ce monde. Il ne s'élève pas au-dessus de ce monde, mais s'assimile ce monde et lui donne son vrai sens. Sa tâche consiste à spiritualiser tout ce que lui

offre le monde sensible, à transformer le sensible en l'intelligible, unissant ainsi les deux mondes l'un à l'autre. Il est le dernier venu dans ce monde, il est l'œil qui voit tout, le miroir dans lequel tout se reflète. (Voir : *De Sapiente*, dans Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Renaissance*, p. 343, 353, 355.) Mais seule son activité spirituelle lui permet de prendre possession de ce qui s'offre à lui. Son esprit se remplit de toutes les images; il prend lui-même les formes les plus multiples, afin de pouvoir s'approprier tout. Il recueille en lui toute chose pour la transformer. Il parcourt le vaste monde pour que rien n'échappe à sa pensée réfléchissante. (Lib. *De Sensu*, 1510, fol. 44; *De Intellectu*, I, 7.) Toutes les images des choses se déversent en lui et deviennent en lui esprit. Il se forme en lui un second monde, le monde de la mémoire, dans lequel les choses reposent l'une auprès de l'autre, et trouvent une nouvelle unité. (Lib. *De Intellectu*, fol. 10. Voir aussi fol. 17; *Ars Oppositorum*, fol. 85.) L'intellect trie, compare, établit des différences et des contrastes, et ordonne tout. Et ce que l'homme a acquis de cette manière, il a le pouvoir de l'enseigner à d'autres. Le monde est connaissable; il s'intègre à la science, et la science se transmet. Il se forme ainsi un domaine indépendant, dans lequel ce qui est acquis est gardé et transmis et où l'action d'apprendre et celle d'enseigner forment un ensemble inséparable. (Voir : *De Sensu*, fol. 56; *De Intellectu*, fol. 5 et 6.)

C'est ainsi que l'homme remplit sa destination, car d'après sa destination, il est lié à ce monde. De même que les anges président au monde intellectuel, il a pour fonction de dominer le monde sensible et de le mener à l'achèvement. C'est *son* monde à lui, et cela, non pas dans le sens que c'est le monde dans lequel il vit lui-même, mais dans un sens beaucoup plus profond, plus intime. Il est l'âme et l'esprit de ce monde; il en est le but, et tout ce qui existe n'est là que pour qu'il le voie, et pour qu'il le pense. Tout est, de par sa nature, l'objet de sa contemplation et de sa compréhension méditative. (Voir : *De Sensu*, fol. 22.)

Mais tout cela ne suffirait pas encore à décrire le caractère intime et indissoluble du rapport qui unit l'homme à *son* monde. Le monde est à tel degré *son* monde, que, sans lui, il perdrait tout son sens et ne pourrait pas même subsister. Il est lié à lui, comme l'est son corps à son âme. L'homme est le microcosme, le petit monde, au milieu du grand monde. Mais ce macrocosme n'est pas tout simplement un monde qui existe en soi, et dans lequel se trouverait placé l'homme. Il entre dans l'homme, devient en

lui vision, pensée, et remplit ainsi sa destination. Si le macrocosme n'avait pas comme complément nécessaire l'homme, si l'homme ne le pensait pas, il n'existerait plus, il serait sans vie, tout comme le corps, une fois que l'âme l'a quitté. (Voir : *De Sensu*, fol. 22.)

L'âme, le corps et le monde forment pour Bovillus une unité, un tout indissoluble. Non seulement l'homme retrouvera son corps après la mort, mais aussi le monde, *son* monde lui apparaîtra sous un aspect nouveau. Sans ce monde, il ne serait pas lui-même, aussi peu que l'âme sans le corps serait encore homme, ou que le monde sans l'homme serait encore ce monde. (Voir : *ibid.*) Au ciel, le macrocosme et le microcosme seront réunis et ils y demeureront ensemble pour l'éternité. (Voir : *De Sensu*, fol. 27 et suiv.; *De Sapiente*, fol. 130; *Dialogi Tres.*, 1552; *Dialogus de Mundi Occidio et ejus instauratione*, p. 124 et suiv.) Mais tant que l'homme est sur terre, son devoir est de spiritualiser ce monde par la pensée. (*De Sapiente*, fol. 130.) Avant la création, ce monde était déjà : « Pensée »; il redevient « Pensée », dans l'esprit de l'homme. La lumière de l'être divin se réfléchit vers Dieu. L'esprit est avant et après la création du monde. L'homme, créé en dernier lieu, conduit le monde de bas en haut. La voie qui lui est indiquée va du monde des apparences, du monde sensible, du monde corporel et visible, au monde intelligible, au monde de la pensée et de l'âme.

Tout oriente l'homme vers ce monde-ci. Tout lui annonce la mission qu'il doit accomplir dans ce monde. Il est, dans son monde, le seul être doué de raison. Par son intermédiaire, le monde intelligible est représenté dans le monde des apparences. Il est la raison dans ce monde, la pensée de ce monde. En lui, le monde supérieur se trouve au milieu du monde inférieur. En lui se forme un nouveau monde, un monde intellectuel.

Sa tâche consiste à penser ce monde. Le monde ne saurait faire retour à soi. Il ne peut pas se penser, devenir conscient de lui-même. Sans l'homme, il resterait en dehors de la pensée; il ne trouverait pas en lui-même son accomplissement. Dans l'homme, le monde se reconnaît lui-même; il retrouve la voie qui le ramène à soi [1].

1. Nous lisons dans le texte allemand que le manque de place a obligé les éditeurs à supprimer plusieurs paragraphes concernant Carolus Bovillus, et intitulés : « L'Être et le Devenir », « Unité indissoluble du macrocosme et du microcosme », « Connaître l'Univers, c'est se connaître soi-même ». Ce sont là des thèmes repris par Grœthuysen dans son essai sur Bovillus paru chez Gallimard en 1927, dans *Mythes et Portraits*. Nous croyons bien faire de reproduire ici les paragraphes de cet essai, nous permettant de compléter la pensée de l'auteur. *(Note de la traductrice.)*

L'Être et le devenir.

Dieu, qui durant des siècles avait été le maître de l'univers, vit, à la Renaissance, se dresser devant lui l'Homme, qui, lui aussi, est divin et réclame sa part dans le gouvernement de ce monde. Dieu se verra alors peu à peu relégué dans son ciel, où sans devoir encore se soucier des choses d'ici-bas, il vivra entouré des chœurs des Anges, dans une béatitude éternelle. Ou bien encore s'élevant dans les régions supracélestes de l'Infini, il vivra dans une éternelle solitude, seul avec lui-même, et étant seul à se connaître, il redeviendra le Dieu inconnu que la terre ignore. C'est alors l'Homme qui prendra soin du monde sublunaire, dont Dieu s'est retiré. *Homo Deus in terris*, dit Ficin. La terre réclame son Dieu.

Ainsi un nouvel Homme-Dieu est né, qui tient toute sa dignité de cette terre. L'art florentin l'a annoncé, et Ficin et Pic de la Mirandole ont chanté ses louanges. Mais c'est la métaphysique de Bovillus, du grand penseur de la Renaissance française, que l'homme nouveau semble prendre pleinement conscience de lui-même.

Dieu a créé deux sortes d'intelligences : l'intelligence angélique et l'intelligence humaine. L'une est l'intellect pur, reposant en lui-même et séparé de tout, l'autre est unie au corps et à la matière. (De Intellectu.)

Il se trouve donc dans l'univers deux êtres auxquels a été conféré le don de connaître les choses. Mais l'Ange, immatériel et pur, possède, de par sa nature, la vision claire des choses, tandis que l'homme, lié à la matière, naît dans une profonde ignorance et doit apprendre pour connaître.

L'Ange sait tout, l'Homme *peut* tout savoir. Or, être et pouvoir, réalité et puissance sont les deux grands principes de tout ce qui existe. A l'Ange est donné l'être et tout ce qui, étant achevé, repose en soi. A l'Homme sont données la puissance et les possibilités.

De là il se fait que l'intelligence angélique est comparable au point, qui est le commencement de la ligne. L'intelligence humaine, par contre, est pareille à la ligne, qui est le tracé et le mouvement du point. (De Intellectu.)

Les Êtres célestes sont parfaits en eux-mêmes; tout leur est donné d'une fois; rien ne leur manque. Ils voient le tout dans son unité et non les choses disséminées; tout est concentré comme dans un point. Mais dans l'esprit de l'Homme, tout est dispersé, rien ne se rejoint, et tout se

présente dans la succession des temps. Aussi ne peut-il que dénombrer les objets; il doit passer par le nombre pour les saisir. Il doit, pour connaître ce qui est, suivre le tracé d'une ligne.

Ainsi l'Ange n'a rien à apprendre, tandis que l'Homme qui ne sait rien doit tout acquérir. Les Êtres célestes ne peuvent être autres qu'ils sont. Ils reposent dans leur immobilité. L'Homme n'est jamais ce qu'il est; il change, il devient autre, il prend toutes les formes, pour qu'en lui, se refasse le monde, dans toute sa variété.

L'intelligence humaine s'achève dans le temps; elle va de changement en changement jusqu'à ce qu'elle soit devenue toute chose. (De Intellectu.)

Ainsi, dès le début, l'Ange est tout, il ne peut rien devenir; tandis que l'Homme n'est rien et *peut* tout devenir. Aussi l'Homme ne peut-il jamais reposer en lui-même. Tout le pousse vers ce qui est en dehors de lui; tout le porte vers les objets qui l'appellent pour qu'il prenne connaissance de tout ce qui est là. A l'Ange est donné l'Être; à l'Homme, le Savoir; à l'Ange, le Ciel; à l'Homme, la Terre.

Unité indissoluble du macrocosme et du microcosme.

Et comme le soleil et la lune sont deux grandes lumières qui éclairent le monde, ainsi l'Ange et l'Homme représentent les deux principes dirigeants de toute la création humaine. C'est l'Ange, qui, comme le soleil, préside au jour, c'est-à-dire au monde des intelligibles; c'est l'Homme qui, comme la lune, préside à la nuit, c'est-à-dire au monde des apparences. (De Intellectu.)

Dans le monde des apparences, rien n'existe en soi et par soi; tout est visible. Tout demande à être vu, et tout fait appel à l'œil de l'Homme, se présente à sa vue et ne s'achève que dans sa vision. Aussi l'Homme est-il voué à tout voir, à tout contempler et à tout penser.

Mais alors tout objet, étant pensé par l'homme, retrouvera dans l'intelligence humaine son idée et deviendra ce qu'il est. Aussi toute chose semble-t-elle s'adresser à l'Homme et lui demander de la ramener vers sa vraie nature pour qu'elle cesse d'être apparence et retrouve sa vérité. Elle veut être pensée; elle veut devenir intelligible, afin que devenue Idée, elle repose dans son immobilité première. C'est pourquoi il faut que l'Homme pense toute chose, qu'il repense le Monde, qui, avant toute création, était pensée.

Toutes les choses ont été d'abord dans la pensée et furent ensuite projetées en dehors de la pensée, pour finalement faire retour à la pensée. Avant le monde était la pensée, et après ce monde, sera de nouveau la pensée. (De Intellectu.)

Et c'est à l'Homme de ramener le monde à ses premières origines; il refait la création en sens inverse. Dans la création divine, l'esprit précède le corps; l'Idée, l'image; la pensée, la vision. Dans la création humaine, les corps deviennent esprit, les images rejoignent leurs idées, et ce qui est visible se transforme en pensée. Mais si la première fois tout s'est fait du haut en bas, du parfait à l'imparfait, dans la création humaine tout s'élève et tout remonte à sa première perfection.

Ainsi la création s'achève par l'Homme, le dernier venu dans ce monde. Dieu avait tout créé, et tout était à sa place. Mais Dieu s'aperçut alors que personne n'était là pour contempler ce qu'il avait fait, qu'il manquait l'œil pour voir ce qui était visible. C'est alors qu'il créa l'Homme.

Et cet Homme n'était pareil à rien de ce qui était là. Il fut créé pour être en dehors de tout, afin qu'il pût jeter son regard de tous les côtés et refléter comme un miroir tout ce qui se présenterait à lui. Et détaché et séparé de l'ordre universel, il devint le centre de tout.

Dans l'Homme, le monde sublunaire reçoit son âme. Que serait ce monde sans l'Homme? Une apparence qui n'aurait pas trouvé sa réalité, une ombre sans lumière, un objet qui chercherait en vain le sujet qui pût le voir et le penser.

Il fallait donc à l'univers l'être pensant; il lui fallait l'Homme. Le grand monde *qui est là*, ne peut exister sans le petit monde de la pensée, sans le microcosme de l'être pensant.

Le microcosme se trouve au milieu du macrocosme ainsi que le veut la nature des choses... et rien ne se trouve dans le macrocosme (j'entends sous le firmament) qui n'ait été créé pour le microcosme. Tout a été créé pour être transféré et transporté dans l'Homme. Le microcosme est ainsi la fin du macrocosme, tandis que le macrocosme sert de séjour et de demeure au microcosme... Ainsi le macrocosme et le microcosme sont liés l'un à l'autre par une très étroite parenté pour que l'un soit toujours présent à l'autre. (De Sensibus.)

C'est donc pour la pensée que le monde des objets existe. Le grand monde passe dans le petit monde, se joint à lui et s'y trouve transplanté. Car le macrocosme ne peut demeurer en soi-même; il ne saurait faire retour à soi-même. Il faut que tout entier il passe dans l'Homme, et trouve dans la pensée humaine un refuge où il demeurera toujours.

L'Homme, par son humanité, se trouve indissolublement lié à la terre; c'est son monde à lui, il en porte la responsabilité. Aussi faut-il qu'il parcoure le monde sublunaire, sans jamais se reposer, afin que rien de ce qui se présente à lui ne l'attende en vain. Tout objet veut être retenu, afin de reposer dans sa mémoire. Et dans sa mémoire, il se formera alors un autre monde, dans lequel, comme dans un miroir, toutes les choses se reflètent. Elles y reposent l'une à côté de l'autre, comme dans une seconde nature, afin que l'Homme puisse les contempler à son aise et les dénommer, ramenant chaque image à son idée propre.

Ainsi l'âme humaine réunira en elle les images et les signes de toutes les choses. Et ce qui est ainsi acquis à l'Homme, peut être transmis et enseigné, afin que rien ne se perde avant que le monde ait passé tout entier dans la pensée humaine. L'Homme devra donc acquérir le savoir, pour que toute chose, étant sue et reconnue, retourne à sa première origine, à l'idée dont elle est l'image.

Aussi rien ne doit demeurer sans être pensé. Tout objet fait appel à l'intelligence humaine, son complément nécessaire, car, abandonné à lui-même et ne trouvant personne pour le penser, bientôt il s'évanouirait et se perdrait dans le néant, faute d'avoir, en sa propre nature, la puissance d'exister et de durer. L'Homme est ainsi le réalisateur des images qui ne peuvent trouver leur réalité que dans sa pensée. Tout tend vers lui; tout semble l'implorer pour être délivré du néant. Si l'Homme ne pensait pas ce Monde, le Monde ne serait plus. Il serait là sans vie, comme le corps une fois que l'âme l'a quitté.

Toute âme a son corps, mais le corps de l'Homme, c'est l'Univers tout entier. Il y habite, comme chaque individu habite dans son corps. Et non seulement, après la mort, le corps ressuscitera, mais l'Homme retrouvera dans l'éternité son chez soi, le monde qui était le sien. Ainsi l'âme aura de nouveau son corps, et l'Homme, sa demeure.

Dans le temps présent, l'âme jointe au corps a sa demeure dans la région du corps, mais à la fin des temps, le corps uni à l'âme aura sa demeure dans la région de l'âme. (De Sapiente.)

L'Homme aura alors accompli son œuvre. Il représentait par son esprit, dans le monde des apparences, le monde des Idées. Mais il viendra un temps, où, par l'intermédiaire de son corps, ce qui est apparence rejoindra le monde des Idées. Ainsi l'a voulu Dieu.

Et Dieu ressuscitera le Corps et le Monde. L'Ame demeurera dans le Corps et l'Homme dans le Monde. (De Sensibus.)

En effet, sans le Corps et sans le Monde, l'Homme ne

serait pas l'Homme, comme le Corps ni le Monde ne seraient pas ce qu'ils sont, s'il n'y avait pas l'Homme. Ainsi le petit monde retrouvera le grand pour que dans une unité indissoluble, ils vivent ensemble dans une étroite communauté pendant toute l'éternité.

Le monde sublunaire survivra donc dans l'Homme qui, le retenant dans sa mémoire, et le repensant dans son esprit, l'a transporté dans le monde intelligible, où il reposera éternellement. Ainsi dans l'Homme, les deux mondes se sont rejoints, le Monde visible et le Monde intelligible, le Monde de la vision et celui de la pensée, la Terre et le Ciel. L'Homme est l'âme universelle. Dans sa pensée, se forme l'Univers, un nouvel univers dans lequel rien ne sera perdu et où tout aura retrouvé son unité.

Et qui d'autre que l'Homme pourrait donc délivrer le Monde et le sauver du néant? Les Êtres célestes, esprits purs, n'ont pas d'yeux pour voir ce qui se passe ici-bas. Leur pureté se refuse à tout ce qui est trouble et obscur. Dans leur perfection, tout ce qui est imparfait ne saurait les atteindre. Comment se soucieraient-ils de la terre?

Mais nous qui sommes de cette terre, comment saurions-nous nous en détacher? Comment l'abandonner à elle-même, puisque c'est notre demeure et qu'elle ne serait rien sans nous? Il faut que nous veillions à tout ce qui s'y passe, afin qu'avec le temps, elle soit tout entière à nous, et que revivant dans notre esprit, elle devienne notre pensée.

Il faut au monde fini un Dieu fini, il faut à la terre un Dieu terrestre et mortel qui la comprenne et auquel elle puisse se donner, pour qu'en lui, elle se reconnaisse elle-même. Un Dieu qui dans sa chair lui soit lié, et dont l'âme l'élève aux cieux. Il lui faut l'Homme, et à l'Homme, la Terre.

Connaître l'Univers, c'est se connaître soi-même.

L'Homme transporte en lui la nature de toute chose. Il guette tout ce qui se présente et imite l'œuvre universelle de la nature. Alors, recueillant en lui et absorbant dans son esprit ce qui se trouve dans la nature des choses, il devient universel. (De Sapiente.)

En effet, l'Homme est l'être qui n'a rien en propre et auquel tout appartient. Aussi veille-t-il à ce que rien ne lui échappe afin que, dans sa propre universalité, il reproduise le Monde tout entier.

Car l'Homme n'est pas un être particulier; il n'est pas ceci ou cela, et rien de ce que la nature présente, ne lui revient

en propre. Mais il est en même temps tout à la fois : la réunion de toutes les choses, la raison dans laquelle tous les objets viennent s'engouffrer, la communauté de tout. (De Sapiente.)

C'est aussi pourquoi l'Homme, tant qu'il demeure ici-bas, ne peut connaître de repos. Il faut qu'il voyage sans cesse et qu'il connaisse tout ce qui lui appartient. Partout dans le monde sublunaire, il rassemblera alors, avec l'aide des sens et du corps, qui sont à son service, les notions, les espèces et les images de toutes les choses.

Dans sa course à travers le monde, il faut que l'Homme ne s'arrête nulle part et que rien jamais ne le retienne pour le détourner du tout, vers lequel sa pensée doit tendre. Or, il y a, au plus profond de son âme, une force qui le pousse toujours plus loin et qui doit agir sans cesse. C'est une source qui ne tarit jamais, c'est la poussée de l'âme, son éternel élan, le ressort secret qui la fait agir. C'est en cette force que l'Ame doit mettre son espoir. En elle réside son éternité. Que tout périsse, la force qui inlassablement agit en lui ne peut périr. Peu importe que le corps, que le monde tout entier disparaissent. Il y a en nous cet élan qui dure, et qui nous pousse à accomplir toujours de nouvelles œuvres, afin que nous remplissions la destinée humaine.

Qu'a-t-elle besoin de l'aide du corps, son serviteur?

Que je sois dans le Monde, que je sois dans le corps, ou que je sois en dehors.

Je ne mourrai point, je le sais, et agissant toujours, je ne connaîtrai pas de fin. (Dialogi tres. Dialogus de Resurrectione secundus.)

Il arrive cependant à l'Homme qu'il se sente envahi par une mortelle langueur, ou qu'au lieu de suivre sa course à travers le monde, il s'arrête et se prosterne devant tel objet, dont il fait son idole. C'est là son grand péché, le péché contre l'esprit humain. Il faut que l'homme lutte contre sa torpeur pour faire retour à lui-même et tourner son regard vers le monde qui l'attend. Car si, jamais, il se laissait envahir par le « monstre de la langueur », bientôt il dormirait d'un profond et constant sommeil, et devenu immobile comme la pierre, il ne ferait plus qu'exister, comme si la nature l'avait simplement destiné à être là et non pas à agir et à s'élever.

Homme, ne te pétrifie pas, ne dégénère pas en plante, fuis tout ce qui peut t'engourdir; tu es un homme, demeure dans ton humanité. (De Sapiente.)

Tant que l'Homme est sur cette terre, il ne doit donc demeurer nulle part. Tout l'attire, tout l'appelle à soi. Il n'a pas de lieu où rester. Sa demeure est l'Univers. Tout

lui étant également proche, tout doit lui être toujours présent. Ainsi il revêtira toutes les formes, et toute chose revivra en lui. Et ce n'est qu'alors, en devenant lui-même tout ce qu'il voit, et en accueillant dans sa pensée toute chose, qu'il se connaîtra lui-même.

La connaissance du monde précède en l'Homme la connaissance de soi-même. Les yeux lui sont donnés pour qu'il voie ce qui se passe au-dehors. Au-dedans de lui-même, il est d'abord aveugle. Inconnu à lui-même, il connaîtra d'abord le monde. Avant de pouvoir être lui-même, il est tout aux choses. Et ce n'est qu'avec le temps, que, connaissant le Monde, qui en lui se connaît, il prendra connaissance de lui-même, contemplant dans sa pensée toute chose.

L'homme, pour se retrouver lui-même et être mis en sa propre présence, devra donc regarder au-dehors et faire le tour de l'Univers.

C'est à toi de faire jaillir de la lune, le soleil. De la partie, le tout. Des sens, l'intelligence. Du visible, l'invisible. Du corps, l'esprit. De ce qui est au-dehors, ce qui est au-dedans de toi. Du Monde, toi-même. C'est toi qui es la fin du Monde; et c'est la connaissance de toi-même qui est la fin de la connaissance de l'Univers. Tu dépasses le Monde; et c'est pourquoi il faut que tu saches qu'il vaut mieux te connaître toi-même que de connaître le Monde. C'est à cause de toi que le Monde a été créé. (De Sapiente.)

IX

L'HOMME RELIGIEUX

MYTHE ET FOI.

Pour l'homme de la Renaissance, la foi, pas plus que la science, ne peut avoir un domaine indépendant. Prétendre qu'il y a quelque chose d'invisible qui échappe à l'expérience sensorielle, et à quoi l'homme peut et doit *croire*, qu'il s'agit de s'élever au-dessus des apparences, au-dessus de la vie actuelle donnée, vers le monde de la foi, n'aurait pas à vrai dire de sens pour lui. Il ne rencontre pas en lui de résistance pour accepter ce qui dépasse toute expérience humaine. Il vit dans la vision de mondes supérieurs qui lui sont toujours présents. Il est toujours à l'affût, cherchant à trouver cet Autre, qui ne lui est pas donné d'une façon immédiate, mais qui cependant pour lui est toujours là, d'une façon quelconque, ne fût-ce qu'en tant que limite de son propre être. Dans cette attitude d'esprit, il n'y a pas de place pour l'expérience à proprement parler religieuse. Le terrestre et le céleste ne cessent de se confondre. Il n'existe pas ici une sphère de ce qui est connu et d'où s'ouvrirait une échappée de vue sur un large domaine accessible seulement à la foi. Même ce qui est connu, apparaît comme inconnu, comme un symbole, comme un reflet de cet Autre que l'on cherche, et dont l'homme part pour s'expliquer ce qui lui est connu. Point n'est besoin pour lui de commencer par nier son univers pour faire place à la foi.

L'homme de la Renaissance cherche le miracle. Entre le savoir et la foi, il y a pour lui le vaste domaine des possibilités. Il n'a pas besoin de certitude. Il peut en rester à l'interrogation. Il n'y a qu'une chose dont il soit certain, c'est qu'il existe ce monde plein de secrets, le monde de la magie et du miracle. Ce monde est pour lui une évidence. Il lui est présent, sans que dans son esprit cette présence imaginaire se laisse nettement séparer de la présence de ce qui peut se toucher et se voir. Un savoir pres-

sentant, une contemplation émerveillée couvrent les deux. Il ne s'agit pas de se détacher d'un monde qui va de soi, d'un monde acquis par l'habitude pour s'élever vers la vision d'un monde Autre et d'un genre différent. Ce qu'on voit autour de soi, le milieu ambiant, n'apparaît pas moins étrange que tout ce qu'on pourrait raconter d'un autre monde.

Dans ce monde du miracle, l'homme lui-même apparaît comme un miracle. Il se met lui-même en question, comme il met en question le monde. Il ne se place pas à part, comme un être connu, qu'il opposerait au monde inconnu, mais s'inclut lui-même dans ce monde mythique et magique, soit qu'il se conçoive comme un être d'un monde supérieur, soit qu'il cherche à définir la place qu'il occupe dans le monde sublunaire. Quel est le sort de l'homme dans ce monde? Telle est la question posée par l'anthropologie mythique. Et la réponse à cette question ne peut jamais être donnée qu'en partant du monde, de la place que l'homme occupe dans ce monde. Il s'agit de savoir s'il est compatible avec le rôle que l'homme joue dans ce monde, qu'il soit immortel. Cette question reçoit-elle une réponse affirmative, l'homme peut continuer à spéculer sur le mode d'existence des âmes immortelles, à s'inquiéter de l'endroit où demeurent les âmes immortelles, etc. Jusqu'ici la question a toujours trait à une évidence d'un caractère mythique.

C'est également de ces considérations qu'il faut partir pour définir la place qu'occupe l'idée de Dieu dans l'image mythique du monde. L'âme d'un Pic de la Mirandole aspire à l'immortalité, et c'est cette nostalgie qui donne le vrai sens à toutes ses spéculations sur le prolongement de la vie au-delà de la mort. Mais ce à quoi l'homme aspire ici, c'est un état qu'il faut caractériser comme tel, et dans lequel l'âme, dégagée de sa gaine, se retrouve un mode d'existence purement spirituel et psychique où, dégagée de sa corporéité, elle puisse vivre pleinement d'après son essence divine. C'est ainsi que l'homme, lorsqu'il aspire à l'immortalité, se cherche lui-même dans la sublimation de son âme. La liaison intime entre l'élévation psycho-corporelle vers Dieu et l'amour de Dieu, telle qu'elle était arrivée à s'exprimer chez saint Augustin, manque ici, ou en tout cas, elle n'a pas la même signification. L'homme veut se détacher de sa condition terrestre et aspire à un monde supérieur. Ce monde supérieur, le ciel, est le vrai but de ses aspirations, et non Dieu. Certes, il se peut que Dieu, lui aussi, trouve sa place dans ce monde mythique et magique, mais c'est alors en tant que « bien suprême ».

Il n'est autre que la dernière sublimation du divin que l'âme retrouve en elle-même, la réalisation absolue, illimitée, de ce qui lui est inné, et qui lui permet de prendre conscience de son caractère divin et de sa « dignité ». Mais ce qui manque et doit manquer ici, c'est la représentation à proprement parler religieuse d'un Dieu *nôtre*. Le Moi n'est pas, de par lui-même, dans un rapport particulier de nature religieuse avec Dieu. Dans le monde supérieur, ou bien au-delà de ce monde, il existe ce Dieu représentant la dernière des perfections, le plus haut degré de valeur, mieux encore, la totalité de toutes les valeurs, la plus haute puissance cosmique, ou tout simplement l'Infini. Mais comment l'homme de cette vie, de ce Moi, l'homme en tant que personnalité religieuse, telle qu'elle s'éprouve en dehors de tout ensemble mondial et de toute gradation cosmique s'adressera-t-il à ce Dieu, comment le priera-t-il dans l'unité d'un rapport de Moi à Toi?

Chez les penseurs sur lesquels nous allons porter à présent notre attention, l'homme religieux est remis en valeur, vis-à-vis de l'homme mythique, le moi humain vis-à-vis de la créature humaine, comprise dans un sens cosmique. Le dialogue entre le Moi humain et le Toi divin est repris. L'homme se détache de l'ensemble mondial pour trouver la voie qui le ramène vers Dieu et vers lui-même. Tout en vivant lui-même dans le monde mythique et magique, il cherche à s'élever de là vers son Dieu, vers le Dieu *personnel*, à s'affirmer comme un Moi croyant.

Dans l'anthropologie mythique de la Renaissance, la vision d'êtres supérieurs joue un rôle décisif. Le rapport dans lequel l'homme est avec le cosmos est constamment défini en partant de l'idée qu'il y a un monde supérieur. Il n'y a donc pas de raison, dès l'abord, de nier tout simplement les miracles et les légendes chrétiennes. L'homme de la Renaissance sera plutôt enclin, comme Pic de la Mirandole, à intégrer les secrets de la religion chrétienne dans le grand royaume des merveilles, devant lequel l'homme se voit placé. Mais pourquoi les secrets transmis par la révélation chrétienne seraient-ils les seuls? S'il y a ce monde dont nous parlent les chrétiens, alors il faut admettre qu'il y ait des gens privilégiés qui ont réussi à s'en approcher et à en rapporter la bonne nouvelle aux autres, de même qu'inversement, c'est précisément la magie qui viendra confirmer les mystères chrétiens. (Voir : PIC DE LA MIRANDOLE, *Conclusiones*, *Op.*, p. 105 : *Nulla est scientia quae, nos magis certificet de Divinitate Christi, quam Magia et Cabala*. De même dans l'*Apologia*. Voir aussi, pour le rapprochement entre la magie et la religion chrétienne : CAMPANELLA, *De Sensu Rerum et Magia*, p. 269 : *Nam Christi mysteria Magiam divinam continent*.)

L'homme, chez Ficin et chez Pic de la Mirandole, a la nostalgie

d'un monde supérieur, et cette nostalgie le pousse à philosopher. La philosophie et la religion lui apparaissent au fond comme identiques. (Voir : Ficin, *Ep.*, *Op.*, p. 668, 759.) Ou plutôt, la religion leur apparaît comme l'achèvement de la philosophie. (Voir : Pic de la Mirandole, *De Hominis Dignitate*, *Op.*, p. 316 et suiv.) Et pourtant, il y a une différence essentielle entre l'expérience religieuse de la foi chrétienne, et l'expérience mythique de la Renaissance. Le chrétien croyant aspire vers Dieu, et la grâce de Dieu lui assure la béatitude céleste. La pensée mythique de la Renaissance parcourt en quelque sorte le chemin inverse. L'homme sait qu'il existe un monde supérieur. Il aspire à s'élever jusqu'à ce monde et à y mener une vie immortelle. La donnée première est ici le ciel, et non Dieu. Vivre au ciel ne signifie pas pour lui avoir réalisé avant tout un amour éternel pour Dieu. C'est avoir atteint, en tant qu'être, un des degrés le plus haut placés, une valeur supérieure, à caractériser en soi, sur l'échelle des valeurs, formée par les créatures célestes et terrestres.

Nicolas de Cues.

Le Dieu inconnu et le Dieu de l'homme.

Chez Pétrarque, l'homme s'interroge sur lui-même. Détaché de l'ensemble formé par l'histoire sainte, il est seul avec lui-même, avec son âme. Chez Nicolas de Cues, le problème est différent. L'homme pose la question par rapport à Dieu, et c'est en partant de là qu'il essaie de se comprendre. Mais la divinité du Cusain, est, elle aussi, détachée de l'ensemble qu'elle formait avec l'histoire sainte. C'est le Dieu en lui-même, et, comme tel, il est conçu dans ce qui le différencie de toutes les créatures; il est l'Infini, par rapport au Fini.

Il s'opère donc une scission entre Dieu et le monde connaissable, objet d'expérience. L'unité réalisée entre les deux, dans le sentiment du monde qu'avait le Moyen Age, où ils étaient en relation immédiate, n'existe plus. Dieu a perdu son nom. Il est devenu anonyme. De ce Dieu, on ne peut plus rien dire ou raconter. *Separat enim murus omnis quae dici aut cogitari possunt a te.* (*De Visione Dei*, *Op.*, *Cap.* XIII, p. 193 1565.) Dieu est devenu incompréhensible. *Intelligere enim infinitatem, est comprehendere incomprehensibile.* (*Ibid.*) Entre ce Dieu et le Dieu de l'histoire sainte qui intervient dans l'histoire du monde, détermine le sort de l'humanité, se préoccupe spécialement de cet homme-ci ou de cet homme-là, il ne semble plus y avoir

aucun rapport. L'homme ne peut plus être dans un rapport personnel avec ce Dieu. Il ne connaît plus Dieu, et Dieu ne le connaît plus. Ce Dieu n'est plus, pour le Moi aimant de l'homme, celui auquel il dit : « Toi », comme à une personne proche. Il est vrai qu'il n'y a plus d'êtres supérieurs qui séparent l'homme de Dieu; tout est à une distance infinie de la divinité. Mais lui-même, l'homme, ne peut jamais ressentir Dieu, si ce n'est, dans une infinie nostalgie, comme l'Inconnu qui dépasse tout ce qui est du domaine du savoir ou de l'expérience. Comment peut-il encore s'adresser à ce Dieu? Comment Dieu peut-il être là pour *lui?* Qu'est donc l'homme dans ce monde infini, pour que Dieu s'occupe de lui? Comment peut-il encore s'attendre à ce que ce Dieu insaisissable ait pitié de lui? Quelle est donc la valeur particulière que peut bien avoir l'homme dans ce monde pour attirer sur lui l'attention de Dieu?

L'homme et Dieu se trouvent donc ici face à face; le fini humain et l'Infini divin. Or, l'homme cherche à trouver dans le Dieu infini, *son* Dieu, le Dieu qui le ramène vers lui-même, le Dieu à la face duquel il puisse rester homme, demeurer en lui-même. Il sait qu'il ne peut saisir le Dieu infini, qu'il se perdrait dans la vision du Dieu inconcevable. Et lui, il voudrait rester ce qu'il est : un homme. C'est pourquoi il cherche le Dieu de l'homme, le Dieu qui puisse le comprendre. Le Dieu de l'homme est pour lui une image du Dieu infini, c'est le Dieu infini, vu sous une perspective finie, humaine. C'est ainsi qu'il retrouve *son* Dieu, comme Dieu de l'homme, comme Dieu de l'espèce humaine.

Comment l'homme peut-il prier le Dieu infini et inaccessible? Comment peut-il s'attendre à ce que ce Dieu, qui est le Tout dans le Tout, se donne à lui? *Cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine, intra praecordia mea respondes, dicens : sis tu tuus, et ego ero tuus.* (*De Visione Dei*, *Cap.* VII, *Op.*, p. 187.) Dieu parle à l'homme humainement; il est dans un rapport immédiat avec l'homme. C'est précisément parce que Dieu est à égale distance de toutes les espèces, qu'il n'est pas nécessaire que l'homme ait à passer par toute une série d'êtres supérieurs pour arriver à Dieu. Dieu appartient à un autre plan de la connaissance que tout ce qui est accessible à la pensée. Entre Dieu et la créature, il n'y a pas de comparaison possible. (Voir : *Apologia de Docta Ignorantia*, *Op.*, p. 69.) Le problème de Dieu peut donc dès l'abord être posé en partant de l'homme.

C'est là un point essentiel, parce qu'ainsi le problème est posé du point de vue religieux et non sous l'angle d'une conception cosmique et mythique. L'homme a peur de ne plus retrouver

dans le Dieu indicible et infini *son* Dieu à lui. Mais Dieu lui dit : Je ne suis pas pour toi le Dieu infini, je suis pour toi le Dieu de l'homme, *ton* Dieu. C'est l'homme tel qu'il existe pour lui-même, tel qu'il ressent sa qualité humaine, qui s'adresse à Dieu et c'est à lui, à ses questions anxieuses que Dieu répond.

Dieu apparaît à l'homme sous une forme qu'il peut comprendre. *Tu autem omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi queas, cuivis visibilem ostendere.* (*De Pace Fidei*, *Op.*, p. 863.) C'est ainsi que les différents groupes humains peuvent, eux aussi, avoir leur Dieu; on peut nommer Dieu différemment. (Voir : *ibid.*, p. 862.) Tous veulent dire le Dieu infini. L'essentiel est leur unité d'intention, visant à donner à Dieu une signification qui le rapproche du Dieu de l'*Ignorantia.*

Anthropologie christologique.

Chaque créature demeure dans la nature propre à son espèce. *Omne id quod est, quiescit in specifica natura sua, ut in optima ab optimo.* (*De Dato Patris luminum*, *Op.*, *cap.* I, p. 285. Voir aussi : *De Venatione Sapientiae*, p. 306.) Elle remplit la place qui lui est désignée dans l'univers des idées; elle exprime une certaine idée. Elle ne peut ni ne veut vivre en dehors de son idée. C'est en elle seulement qu'elle peut « reposer »; c'est en elle seulement qu'elle est elle-même. (Voir : *Excit.*, *lib.* V, p. 479; *lib.* VII, p. 569.)

L'homme, lui aussi, ne veut être rien d'autre qu'homme, il veut vivre jusqu'au bout en lui l'idée de l'homme. Dans chaque homme se trouve ce qui est spécifiquement humain, la forme idéelle de l'homoïté. Tout homme est par essence homme. L'homoïté commune à tous les hommes les unit entre eux. Dans chaque homme se trouve l'idée d'humanité sous une forme particulière. Il est homme de par son essence idéelle. C'est en cela que réside le sens de son existence, le sens que comprend l'idée humaine, le sens qui unit tous les hommes entre eux. (Voir : *De Docta Ignorantia*, III, 8; *De Conjecturis*, II, 14, 17.)

Homo non vult esse nisi homo, non angelus, alia natura. (*De Pace Fidei*, *cap.* XII, *Op.*, p. 872.) C'est aussi pourquoi l'homme ne peut trouver le bonheur que dans l'achèvement de son homoïté. *Nam omnes homines non nisi aeternam vitam in sua natura humana desiderant et expectant. (Ibid.)* Dans l'homme doit s'accomplir l'idée de l'homme; il n'y a pour l'homme pas d'autre perfection que l'achèvement de soi en tant qu'homme. *Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse.* (*De Docta Ignorantia*, II, 12, p. 40.) Et cependant, il n'est aucun

homme en qui l'idée de l'homme parvienne à l'achèvement. Elle n'est là qu'en tant que virtualité; jamais elle n'est réalisée : chacun n'est qu'une possibilité de soi-même comme homme; personne n'est en réalité l'homme tel qu'il est représenté dans l'Idée de l'homme. Et cela vaut pour chaque créature en particulier. Les hommes ne sont jamais qu'imparfaitement ce qu'ils sont destinés à être de par leur nature; ils n'achèvent pas en eux le sens que comporte leur Idée. (Voir : *De Dato Patris Luminum, cap.*, I, p. 285.)

Mais ce qui est refusé à toutes les espèces, l'espèce humaine l'atteint dans le Christ, (voir : *ibid.*), l'homme le plus parfait, « au-dessus duquel il ne peut y avoir aucun homme plus parfait». *Ueber den hinaus es Keinen vollkommenren geben kann.* (*Cusanus-Texte herausgegeben von E. Hoffmann und R. Klibamsky. Sitzungsbericht der Heidelb. Ak. d. W.*, 1929, p. 33.) *Omnium igitur hominum humanitas et perfectio, in Christo Jesu, ut in capite supremo.* (*Excit., lib.* VIII, *Op.*, p. 599. Voir aussi : *lib.* III, p. 411; *De Docta Ignorantia*, III, 4, 6.) C'est ainsi que dans le Christ, l'homme rejoint son idée, la nature humaine, son modèle. En lui se réalise la valeur éternelle qu'il y a dans l'homme. L'homme sort du monde des possibilités non réalisées; il devient une réalité éternelle. Dans cette réalisation de lui-même, l'homme retrouve ce qu'il y a de divin en lui. Grâce au Christ, la nature humaine ressuscite pour la vie éternelle. (*De Docta Ignorantia*, II, 7.) Dans le Christ, elle a acquis l'immortalité. (*Ibid.*, 8.) Et comme il n'y a qu'une immortalité, cela vaut pour chaque homme *...et omnis nostra insufficientia in ipso restauratur, ut qui in nobis insufficientes sumus, in ipsa natura nostrae humanitatis, in Christo ad plenitudinem omnis perfectionis exaltata, perfici valeamus in veritate.* (*Excit., lib.* VIII, *Op.*, p. 599.) C'est ainsi que la nature humaine se trouve être déifiée. (Voir : *De Visione Dei, cap.* XXIII.) Dans le Christ, la nature humaine est réunie à Dieu. *O Jesu bone, video in te naturam humanam altissime jungi Deo patri.* (*Ibid.*, p. 201.) Le Créateur et la créature humaine ont trouvé leur unité. (*Ibid.*, 202.) *Christus... plenus et perfectus Deus, sicut plenus et perfectus homo...* (*Cribrationum Alchorani, Op., lib.* III, p. 917. Voir aussi : *De Ludo Globi*, II, 227.) Le Christ en tant que Dieu est homme, et en tant qu'homme, Dieu. Il n'est pas un être supérieur, dans ce sens qu'il représenterait une plus grande valeur dans la série des êtres, mais la créature homme entre en lui dans un contact immédiat avec Dieu. L'homme ne renonce pas à lui-même pour s'élever jusquà' Dieu, mais il se parfait lui-même dans le Christ qui le sauve en le faisant atteindre en lui à la perfection.

Dans le Christ, l'homme est tel qu'il doit être pour correspondre à son Idée, et cela non pas comme un être tout court, mais comme cet être-ci, un homme revêtu de la forme sous laquelle il se voit d'une façon concrète. Et c'est le Christ en tant qu'homme qui lui montre la voie et qui lui révèle que Dieu et l'homme se trouvent l'un avec l'autre dans un rapport immédiat. Il représente en lui l'idée de l'homme sous ses traits les plus purs, il exprime la signification qu'a l'homme par lui-même, et dans cette expression achevée de la signification de l'homme, s'accomplit son union avec Dieu.

C'est ainsi que, dans l'infinie diversité d'un monde sans limite, l'homme a trouvé *son* Dieu. Dans la façon d'être particulière à sa nature, il a un point d'appui inébranlable. Il peut s'y ancrer. Il peut se parfaire en lui-même, sans devoir se comparer à d'autres créatures, sans chercher à se définir par rapport à la diversité des valeurs que contient l'univers. L'humanité se présente comme une unité parachevée en elle-même, qui trouve dans le Christ son affirmation suprême et dernière. Le Christ aide l'homme à se retrouver lui-même, Christ, le Dieu fait homme. Dans le Christ, l'homme retrouve sa propre nature sous une forme sublimée, divinisée. Il repose dans le Christ comme dans sa propre nature : celle de l'humanité accomplie, et ne formant plus qu'une unité avec le Christ. Dans le Christ, où l'Idée de l'homme atteint son achèvement en Dieu, l'homme trouve la raison d'être de son existence, sa *conservatio sui.*

La valeur propre de l'homme.

Toute l'anthropologie du Cusain peut se concevoir comme une justification de l'effort que fait l'homme pour se conserver, pour rester homme et parachever en lui l'humain. Dieu a tout créé ici de façon que chacun se maintienne dans son être. (Voir : *De Docta Ignorantia*, II, 12.) Pour que la vérité une et indicible puisse s'exprimer, il faut qu'elle puisse disposer d'une multitude de formes. *Cur tot creaturae, quae sunt imagines Dei, nisi ut veritas melius in varietate explicetur, quae uti est, est inexplicabilis.* (*Excit.*, *lib.* V, *Op.*, p. 501.)

L'homme sait donc que par le seul fait d'être homme, il joue son rôle comme représentant du divin. Mais, de ce fait, il ne serait toujours qu'une des nombreuses créatures ou possibilités de créatures. Il y a d'autres êtres supérieurs dont la pensée n'est pas liée aux représentations des sens.

(Voir : *De Conject.*, II, 16; et aussi : *De Visione Dei*, XIII, et en particulier : *De Ludo Globi*, II, *Op.*, p. 288.) Or l'homme occupe dans cet univers une place à part, qui en fait un être incomparable et le met en quelque sorte au-delà de la hiérarchie cosmique des valeurs. L'homme est une créature intermédiaire entre les natures supérieures et les inférieures. (Voir : *Lib. De Mente* dans : CASSIRER, *Individuum und Kosmos*, p. 292; *Excit.*, *lib.* V, *Op.*, p. 489.) C'est l'être qui relie tout, qui reflète tout en lui; il est le microcosme. (*De Venatione Sapientiae*, XXXII, *Op.*, p. 324. Voir aussi : *Excit.*, I, *Op.*, p. 361; V, *Op.*, p. 505.) Aussi l'homme qui parviendrait à mener à la perfection son homoïté, réaliserait-il en même temps en lui la perfection de toutes les créatures. (Voir : *De Docta Ignorantia*, III, 3.) « C'est pourquoi Dieu devait devenir homme pour que de cette façon tout atteignît à la perfection. *Darum musste Gott Mensch werden, damit auf dieser Weise alles zur Vollendung gelangte.* » (*Cusanus-Texte, l. c.*, p. 33.) Jésus est donc le but final vers lequel tout doit tendre. (Voir : *De Docta Ignorantia*, III, I; *Excit.*, V, p. 302; *De Visione Dei*, XXII, XXV.)

C'est en quoi consiste la mission universelle de l'humanité : tout trouve son achèvement dans celui de l'Idée de l'homme. L'on se tromperait toutefois si l'on voulait voir dans l'idée de ce rôle de l'homme conçu d'une manière cosmique, la vraie solution du problème humain chez le Cusain. La destination de l'homme ne réside pas dans une fonction à exercer vis-à-vis du monde, mais dans le développement de sa propre nature, centrée sur elle-même, telle qu'elle atteint sa perfection dans l'homme-Jésus. L'homme tend à demeurer centré sur soi et à se parachever. C'est là pour lui l'essentiel. Cusanus pose le problème de l'homme en partant de l'homme, et pour l'homme. L'homme se trouve faire face à un infini insaisissable. Il éprouve en lui la nostalgie de l'infini, du Dieu insaisissable. Mais comment trouvera-t-il la voie qui le ramène vers lui-même? Comment pourra-t-il, saisi de la nostalgie d'un Dieu infini, rester homme, être encore une créature de ce monde, de son monde? Comment peut-il s'installer dans la vision de ce monde, fixer ses regards sur des objets particuliers, et en même temps ne pas oublier le Dieu infini, le *Deus absconditus*, qui seul est véridique, qui seul est la Vérité. Jésus lui montre la voie. En lui sont réunis les deux : l'infini et le fini. La nostalgie qu'a l'homme de Dieu, et sa tendance à demeurer en lui-même, trouvent leur unité dans la foi en Jésus.

Nam sicut Deus est Creator entium realium, et naturalium formarum : ita homo rationalium entium, et formarum artificialium. (*De Beryllo*, VI, p. 268. Voir aussi : *De Ludo Globi*, II, *Op.*, p. 229.) Dans ces passages et dans d'autres qui s'en rapprochent, la fonction de l'homme prend un caractère cosmique et est conçue dans ses rapports avec le monde. L'homme devient une puissance dans le monde. Chez Bovillus, ce thème se développe plus tard d'une façon particulière. Chez le Cusain, par contre, l'élément humaniste et relativiste finit par l'emporter. (Voir en particulier : *De Docta Ignorantia*, II, 12.)

Il suffit à l'homme d'être homme. Il se prend comme une unité de valeur, centrée sur elle-même. Pour justifier cette tendance de l'homme à demeurer en lui-même, point n'est besoin qu'il agisse dans un ensemble cosmique. Lorsqu'il lui arrive d'être conscient d'agir dans ce sens, il se conçoit, il est vrai, dans ses rapports avec les autres créatures. Mais là n'est pas l'essentiel. Ce qui est décisif, c'est la valeur attachée à l'homme même, laquelle repose sur une affirmation immédiate de soi, sur une affirmation de *cette* forme-*ci* de la *participatio* à Dieu, bien qu'en même temps l'image de l'humanité, dans toute sa diversité, ne cesse d'être présente au Cusain. (Voir entre autres : *De Conject.*, II, 8, 15.)

Le vrai problème anthropologique chez Nicolas de Cues est donc toujours posé en fonction de l'homme, et non du monde. Ce qui prime, c'est l'homme, et son rapport avec Dieu. Au regard de cela, les spéculations sur le rôle de l'homme dans le cosmos ne sont que des « conjectures ». Elles forment le fond cosmique et mythique de l'image humaniste et religieuse que le Cusain se fait du monde et de la vie, une image dans laquelle tout converge dans l'idée d'une humanité centrée sur elle-même, d'une communauté fondée sur une parfaite unité de nature, telle qu'elle trouve son achèvement dans le Christ.

Certes, le motif cosmique retrouve dans l'idée christologique son expression dernière. Le Christ délivre le microcosme humain, et ainsi, à travers l'homme, le monde entier. Et cependant, là aussi, le point de vue humaniste reste décisif. Le besoin qu'a l'homme de retrouver la voie qui le ramène à Dieu, prime le sens métaphysique et cosmique que peut avoir l'apparition du Christ. La voie qui mène l'homme vers Dieu, passe par l'achèvement de l'idée que représente l'humanité comme telle. L'homme, en tant qu'homme, a la nostalgie du Christ, afin d'être homme dans toute l'acception du mot.

Deviens celui que tu es. C'est dans le Christ que se parachève ce devenir, que se réalise le principe d'une *conservatio sui*, conçue d'une façon généralement humaine, d'un achèvement immanent à l'idée même de l'homme. L'homme se replie sur lui-même, en face de l'Inconnu, de l'Indicible; il s'affirme vis-à-vis du cosmos incommensurable. Sa nature n'est pas telle qu'*a priori*, elle ne doive être déterminée qu'en fonction du cosmos, et qu'il ne puisse se définir lui-même qu'en partant de l'ensemble de tous les êtres. Bien au contraire, la valeur que l'homme s'attribue doit être centrée sur lui-même, et c'est là une idée qui prend chez le Cusain une importance primordiale. Par là l'homme

prépare sa libération de l'ensemble cosmique des valeurs, et l'indépendance de la valeur qu'il s'attribue à lui-même. C'est la justification, sur une base religieuse, de la primauté donnée à la valeur de l'homme en elle-même.

Le monde de l'homme.

Vis-à-vis de l'Infini indéfinissable, l'homme a trouvé chez Nicolas de Cues, dans le fini, son monde à lui, le monde de l'homme. C'est un monde dont fait partie tout ce qui est accessible à l'esprit humain, tout ce que l'homme peut saisir avec ses propres mesures, le monde qu'il comprend. Ce monde, vu du point de vue de l'homme, se présente comme renfermé dans ses propres limites. Il est le domaine d'une certaine forme d'esprit, de la forme d'esprit propre à l'homme. Une tâche est imposée ici à l'homme qu'il s'agit de remplir en tant qu'homme. Le savoir humain ne peut toujours être que relatif; il ne saurait prétendre à une valeur absolue. Néanmoins l'homme sait que dans ce qu'il pense et imagine, que dans ses conjectures et ses pressentiments, le vrai est présent. *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali.* (*De Conject.*, I, 2, p. 76.)

L'homme n'a donc, pour voir le vrai, qu'une faculté de penser relativement faible. Il saisit l'Univers dans les limites que lui impose sa condition d'homme. (Voir : *ibid.*, II, 14.) Il se crée un monde à lui, une reproduction de l'Univers. Ce qu'il forme et combine ici, sort de son esprit. Il crée en son propre nom. (*Ibid.*, I, 3.) *Non ergo activae creationis humanitatis, alius extat finis, quam humanitas.* (*Ibid.*, II, 14, p. 110.)

C'est là le domaine de l'homme, tel qu'il l'ordonne et le crée pour lui-même. Tout ici est pensé par l'homme, tout n'est qu'un déroulement de l'esprit créateur de l'homme en activité. A côté du monde un et insaisissable, il y a d'autres mondes finis, des projections du monde selon les différentes manières de penser et de juger. C'est ainsi que l'homme trouve son monde. Mais la projection humaine du monde, elle aussi, n'est pas unique. Il y a des projections différentes selon la tournure d'esprit des hommes, et cela afin que ce qui est semblable à soi-même arrive à s'exprimer humainement de différentes façons. (Voir : *ibid.*, II,15.)

L'homme sait qu'il ne peut saisir l'absolu. Son domaine est celui de la relativité. Un mur infranchissable le sépare de l'infini. Mais de ce côté-ci du « mur », il a trouvé son monde à lui, un monde qui lui appartient, un monde qu'il

crée. Ici il fait valoir partout sa faculté de penser, il ordonne et combine. Il met toutes choses en rapport entre elles et avec lui-même. Il est le Seigneur de ce monde, un Dieu dans son monde. Certes, une nostalgie infinie l'attire sans cesse vers l'autre monde. Son monde ne peut lui suffire. Il est tendu vers le Dieu insaisissable et incompréhensible. Mais il n'abandonne pas son homoïté, il sait qu'il fait un avec son monde, un monde dans lequel il ordonne tout, et dans lequel tout s'ordonne afin de trouver dans l'esprit humain sa signification et sa valeur dernières.

L'homme comme penseur.

L'homme est l'être qui atteint à la spiritualité, en spiritualisant le sensoriel; en lui le sensoriel se groupe en une unité spirituelle (Voir : *De Conject.*, II, 14). Il relie et sépare, combine ce qui est donné, découvre et crée du nouveau. Il médite, réfléchit et arrive à se faire une idée, et chacun trouve autre chose, selon qu'il dirige ses pensées ici ou là, selon qu'il donne forme à ceci ou à cela ou relie telles ou telles données entre elles. L'homme est l'être qui agit par lui-même, l'être de la libre spiritualité. Il donne libre cours à ses pensées. Elles ne ressortissent en rien à la nature. Sa faculté de penser est libre, et tout ce qui s'offre à elle, elle le retourne dans tous les sens, le soupèse et le modèle, disposant et décidant de tout dans son propre domaine. (Voir : *De Ludo Globi*, I, *Op.*, p. 218.)

Ce qui se passe dans ce monde, ses sens le lui communiquent. Il reçoit des messages de partout. Ce qu'il apprend, ce qu'on lui annonce, il le range, l'enregistre de manière à ce que chaque chose entre dans son royaume, dans le microcosme qu'il régit en libre souverain et y trouve la place qui lui revient selon un certain ordre, déterminé par les mesures du Tout. Il est le cosmographe de ce monde, à qui rien n'échappe, qui embrasse toute chose particulière et la range à sa place. (*Compendium*, VIII, *Op.*, p. 244.)

Rien n'existe dont il ne saisisse la valeur. Il est l'être qui évalue; en lui les valeurs des choses prennent conscience d'elles-mêmes. Il questionne chaque objet sur sa valeur et s'entend toujours à la définir. Il sait dire de toute chose ce qu'elle vaut. Il est la valeur évaluante de ce monde. (*De Ludo Globi*, *lib.* II, *Op.*, p. 237 et suiv.)

Retournant sans cesse toute chose dans sa pensée et la soupesant, l'homme sait donc lire ce monde. Ce qui s'offre à ses sens, il le rend intelligible. Il comprend le monde, en combinant des signes, en saisissant la forme et la valeur de

toute chose. (*Compendium*, VI, *Op.*, p. 243.) Toujours à l'affût de ce qui est nouveau, il ne trouve jamais le repos. C'est ainsi qu'il recueille un riche butin. Dans la chasse qu'il donne aux Idées, dans le fonctionnement même de sa pensée, il découvre le sens propre de l'activité humaine, tout en sachant bien qu'il est refusé à l'homme d'arriver à un résultat définitif. Car, par-dessus tout ce qu'il peut rapporter de la chasse, il y a la *docta ignorantia*. L'homme continuera donc à aller à la chasse — comme d'autres l'ont fait avant lui et le feront après lui — avec plus ou moins de succès, selon qu'il trouvera des terrains de chasse plus ou moins féconds, ou qu'il sera lui-même plus ou moins bien outillé pour la chasse. Mais il ne cessera d'avoir présent à l'esprit, que, quel que soit le butin qu'il rapportera, le divin qu'il recherche dépasse tout ce qu'il peut saisir ici par la pensée. *Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat.* (*De Venatione Sap.*, XII, *Op.*, p. 307.)

L'activité de la pensée philosophique n'a donc pas de fin. Chacun l'exerce à sa façon. (Voir : *ibid.*, chap. I.) Chacun dans ses combinaisons et ses conjectures, cherche à saisir l'Insaisissable. Mais le Divin-Infini est partout présent, sous la forme que lui donne son altérité, sous celle que revêt, dans son libre développement, l'esprit de l'homme à la poursuite de l'Indicible.

Dans le motif du chasseur, l'attitude de l'homme, vis-à-vis du monde et de la connaissance, trouve chez le Cusain une nouvelle expression. L'homme est l'être tendu, toujours à la recherche de quelque chose, le sujet pensant, en activité. Mais cette activité de la pensée a pour objet un monde qui, de par sa nature même, ne peut être saisi par l'intelligence de l'homme. L'effort de la pensée est donc toujours accompagné de la conscience que la *docta ignorantia* est le but ultime. Ce qui d'autre part assure au penseur la liberté de s'adonner entièrement à ses arguments et à ses conjectures sur les terrains de chasse les plus variés. C'est d'ailleurs seulement en fonction du monde de l'Inaccessible, que cette « chasse » obtient son vrai sens : la liberté de la recherche intellectuelle, de l'activité dialectique, qui n'est plus limitée par un but à atteindre une fois pour toutes et conçu comme pouvant être atteint.

L'inquiétude qui accompagne l'idée de la chasse n'a cependant rien de négatif. La pensée de l'homme n'est plus conçue comme ne pouvant atteindre qu'une vision incomplète du monde, au-dessus de laquelle il faudrait s'élever dès que possible pour arriver à la vraie vision. Dans le monde du *fieri potest*, la chasse comme telle a un sens indépendant.

C'est ainsi que dans *De Venatione Sapientiae*, le Cusain parle

de sa vie passée à penser. Il a le sentiment d'appartenir à une communauté de chasseurs, de prendre part à une chasse en commun. Les problèmes sont envisagés ici du point de vue de l'homme qui pense. Moi, le chasseur, moi, le penseur. Il ne peut pas y avoir de vérité absolue qu'il faille reconnaître en soi. Par contre, la pensée agissante — et cela vaut pour chaque penseur en particulier — arrive à prendre conscience d'elle-même. Il s'agit de ce que chacun a rapporté pour soi comme butin de chasse. (Voir : *De Conject.*, I, 2 : Les aventures de ma pensée.)

La religiosité humaine.

Dans l'anthropologie de Nicolas de Cues, l'homme trouve une dernière justification de lui-même. Il a le droit d'être un homme, de demeurer dans son monde de spiritualité. *In seipso igitur, intellectus intuetur unitatem illam, non uti est, sed uti humaniter intelligitur.* (*De Conject.*, II, 16, p. 115.) Tout peut être saisi d'une manière humaine, de sorte que l'homme n'a pas besoin de sortir de lui-même. Dans le domaine des conjectures, émises en conformité avec le type intellectuel qu'il représente, il saisit l'Insaisissable, à la manière de l'homme.

Et cependant, la dernière justification de l'homme n'est pas dans cette autarcie d'un mode de pensée, reflétant en soi le tout. Non seulement l'absolu est présent dans la pensée humaine, sous la forme de cette projection, propre au type intellectuel de l'homme, non seulement l'homme pense Dieu à sa façon, mais l'homme *a* son Dieu, il l'a dans le Christ. Il ne suffit pas de dire que l'homme voit Dieu d'une façon humaine, mais Dieu lui-même s'est fait homme dans le Christ. Dans le Christ, Dieu est apparu à l'homme. non seulement sous une forme qui lui permet de le saisir, mais Dieu a pris la forme de l'homme, il est devenu homme. Non seulement l'homme reconnaît Dieu d'une façon humaine, et sait que dans cette vision, il participe à la vérité, mais il *a* son Dieu. Il sait qu'en tant qu'homme, il fait un avec Dieu; il est déifié en tant qu'homme. Il ne saisit plus Dieu, sous la forme d'une conjecture humaine. Par la foi, c'est Dieu lui-même qui lui est donné, dans le Dieu fait homme : Jésus-Christ.

L'homme arrive ainsi à la plus haute affirmation de lui-même, à son propre achèvement dans le Christ. Dans ses conjectures, l'homme pouvait se concevoir comme un *humanus Deus*, comme un microcosme, comme un monde humain. Mais c'est dans le Christ seulement, qu'il voit à travers la vision de la foi, l'homme déifié dans son espèce,

c'est dans le Christ, que Dieu devient homme, et l'homme, Dieu. Dans la pensée humaine, le Dieu insaisissable est présent partout, mais c'est dans le *Deus homo* seulement que l'homme religieux trouve ce qu'il cherche, le Dieu qui serait à lui, non une vision humaine de Dieu, mais Dieu lui-même, sous la forme humaine.

Dans le Christ, le Dieu inintelligible se rend intelligible à l'homme. *Aperis enim tu Deus meus mihi misero tale occultum, ut intuear hominem non posse, te patrem intelligere, nisi in Filio tuo, qui est intelligibilis et mediator, et quod te intelligere, est tibi uniri.* (*De Visione Dei*, XIX, *Op.*, p. 200.) L'homme dans son homoïté, dans ce qui constitue sa nature propre, est uni à Jésus (voir *Excit.*, *lib.* III, *Op.*, p. 419; *De Docta Ignorantia*, III, 6; *De Pace et Concordantia Fidei*, XIII) et à travers le Christ, au Dieu inaccessible. *Et sic finitum, in te unitur infinito et inunibili, et capitur incomprehensibilis fruitione aeterna.* (*De Visione Dei*, XXI, p. 205.)

D'une part donc, Dieu recule dans le lointain, il est le Dieu indicible, inintelligible, le *Deus absolutus*. Mais, de l'autre, il est près de l'homme, une réalité humaine, ce qu'il y a de plus intime en tout homme, l'humain qu'il y a en chacun de nous. La voie mène du Dieu inintelligible au Christ. Devant le Dieu inconnu, l'homme doit s'en tenir à Jésus. Il n'y a pas d'autre chemin qui conduise vers Dieu. *Deus autem est dator vitae, quem nisi Christus Dei Filius ostendit, nemo videbit.* (*De Ludo Globi*, *Op.*, p., 226. Voir *Dialogus De Possest.*, *Op.*, 256-266.) Dans le motif christologique, la consécration divine de la valeur propre à l'homme trouve sa raison dernière. Dans cet univers infini, qui, comme tel, ne peut être saisi par la pensée, il y a pour l'homme un point d'appui inébranlable : lui-même, l'homme présent à lui-même, la nature humaine centrée sur elle-même, la qualité humaine qui constitue ce qu'il y a d'essentiel en chaque homme, qui unit tous les hommes entre eux et qui se réconcilie avec Dieu dans le Christ. C'est ainsi que l'idée du Christ est au centre de l'anthropologie de Nicolas de Cues. Il n'est rien dans le monde de représentations propre à l'homme, qui puisse suffire à rendre Dieu présent à son esprit. Il ne trouve dans sa langue aucune parole pour exprimer l'Indicible. Mais Dieu s'est révélé à nous dans le Christ : *solus ostensor patris sui, creatoris nostri omnipotentis. Quaecumque ergo per nos dicta sunt, non ad aliud tendunt, quam ut intelligamus, ipsum omnem intellectum excedere, cujus facilis visio, quae sola felicitat, nobis fidelibus per veritatem ipsam, Dei filium promittitur, si viam nobis verbo et facto pate-*

factam, ipsum sequendo tenuerimus. (*Dial. De Possest*, p. 266.) L'homme a trouvé dans le Christ son Dieu, et en même temps, il s'est trouvé lui-même, sous la forme achevée de sa propre nature.

Le Christ représente l'homme de *l'humanitas* arrivé à la pleine expression de lui-même. Il est la réalisation la plus achevée, de l'humain, de l'intention qui a présidé à la création de l'homme. Dans ce sens, l'homme n'est pas une notion à dépasser, mais bien plutôt à achever. Un achèvement de la signification de l'homme, tel qu'il est conçu ici, ne pouvait entrer dans la vision anthropologique de saint Augustin : pour lui, l'homme est la créature malade. Il n'est plus celui qu'il était, et il aspire à être celui qu'il sera un jour. Il est le sujet angoissé de la nostalgie religieuse que ne cessent de tourmenter sa foi et son amour. Par le péché, il s'est mis en dehors de l'ensemble de la nature et ne peut plus trouver de place dans ce monde. Chez Nicolas de Cues, il ne s'agit plus à proprement parler de maladie, mais d'un achèvement non arrivé à son terme. Jésus est pour lui moins le Sauveur, que celui qui réalise, qui achève l'idée de l'homme, conçu comme une manière d'être centrée sur elle-même.

Paracelse.

L'unité de l'homme.

Connais-toi toi-même, signifie pour l'anthropologie mythique de la Renaissance italienne : connais ton âme. L'homme est âme. En cela Pic de la Mirandole et Pomponazzi sont d'accord. Quelle que soit la façon dont on s'y prend pour définir la valeur de l'homme, dans le monde ou par rapport au monde, ce qui reste décisif, c'est toujours l'idée que l'anthropologue se fait de l'âme humaine. Pour Ficin et pour Pic de la Mirandole, c'est en tant qu'âme seulement que l'homme représente en dernier lieu quelque chose de « particulier ». Seule l'âme est de par sa nature en dehors, au-dessus du monde. De par son corps, l'homme appartient à ce monde terrestre dont l'âme aspire à se détacher.

Chez Paracelse, ce dualisme entre le corps et l'âme est dépassé. Il se représente l'homme comme formant un tout, intégré comme tel dans l'ensemble de la nature. L'homme et la terre sont pour lui intimement liés par leur essence. « Quant à nous autres, les hommes, nous ne sommes pas du ciel, mais de la terre, car nous ne venons pas d'en haut,

mais de la terre. » *Wir mensch aber sind nit himlisch sonder irdisch, dan wir komen nit von oben herab sonder von der erden.* (*Die Bücher von den unsichtbaren Kranheiten. Werke herausgegeben von Südhoff*, I, Abt. IX, p. 332.) Il est question ici de l'homme terrestre et non d'une âme qu'il faut considérer comme telle, et qui contemple, déjà ici-bas, d'un point de vue supraterrestre, ce qui se passe sur terre. L'homme ne peut échapper à ce monde; il ne peut se séparer du Tout. Il continue à faire partie du monde et de la nature, à chaque moment de sa vie. Il ne se place pas en face de la terre comme un spectateur : il ne la contemple pas avec un détachement quasi divin, en *homo contemplativus*. Mais il en fait partie; elle agit et s'exprime en lui. Il en ressent la présence à travers les vicissitudes de son existence psycho-physique. Et c'est même par le corps qu'il ressent d'abord cette présence, et non par l'âme. Ou plutôt l'un ne se laisse nullement séparer de l'autre. Il n'y a pas ici une âme qui contemple ce monde et son propre corps d'un point de vue supramondial, une âme reposant en elle-même qui serait déjà là-haut, tandis que le corps demeurerait en bas : mais l'âme et le corps forment sur terre une inséparable communauté de sort.

L'homme souffre; il souffre dans son corps et dans son âme. Plus profondément que toute spéculation contemplative, l'épreuve de la maladie lui fait voir leur unité. Dans la souffrance, dans la maladie, disparaissent toutes ces différences qui séparent l'homme en quelque sorte en deux êtres, l'un psychique, l'autre physique. Aussi ne s'agit-il plus ici de l'homme qui cherche à devenir conscient de ce qui le distingue de la nature pour s'élever au-dessus d'elle; il ne s'agit plus de l'homme spirituel qui désire avant tout atteindre la contemplation de sa dignité psychique. L'homme de Paracelse éprouve en lui-même le mystère de la nature. Il est constamment conscient de la dépendance dans laquelle il se trouve de la nature. Il est solidement ancré dans ce monde, indissolublement lié à la nature par la maladie et la santé. Il ressent le monde à travers ses propres souffrances. Il n'est pas un spectateur de la nature; il est lui-même nature, nature souffrante.

La vie et le microcosme.

L'homme est un petit monde, « un extrait de tout ce dont se compose la machine du monde» *ein Auszug aus der ganzen machina mundi* (*Astronomia magna*, XII, 43), un

microcosme, « non pas par la forme et la substance du corps, mais par toutes les forces et les vertus dont est fait le grand monde ». *Nit in der Form und leiblichen Substanz sonder in allen Kreften und tugenden wie die grosse Welt ist.* En lui se trouvent : « Tous les cours célestes, la nature de la terre, la vertu des eaux et les essences aériennes... en lui se trouvent la nature de tous les fruits de la terre, de tous les éléments de l'eau et aussi toutes les constellations et les quatre vents du monde. Qu'y a-t-il sur terre dont la nature et la vertu ne soient pas dans l'homme? » *Al himlische tugenden, irdische Natur, wesserische Figenschaften und luftige wesen ...in im ist die natur aller früchten der erden und aller erz natur der wasser, darbei auch alle constellationes und die vier wind der welt, was ist auf erden des natur und kraft nit im menschen sei?* (*Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten*, IX, p. 308.) Le monde est à la fois en lui et en dehors de lui. En lui, il y a les tempêtes et le tonnerre, en lui, il y a le chaos, en lui, il y a la santé et la maladie. L'homme, en tant que microcosme, souffre de ce qui se passe dans le monde; il souffre dans ce monde et avec le monde. C'est ainsi que s'exprime le côté tragique du rapport microcosmique dans lequel il est avec le monde. Le sort de l'homme est de ressentir en lui-même le monde, de porter en soi le monde, d'être monde soi-même.

Dans l'homme se trouvent réunies toutes les qualités propres au monde. (*Astronomia magna*, XII, p. 73. Voir aussi p. 164, 166.) Mais si la vie de l'univers se répercute dans le microcosme, c'est toujours en fonction de l'unité que donne à chaque vie son destin. Tout ce qui se passe dans le grand monde s'unit afin que la vie individuelle suive son cours. L'homme est un microcosme par rapport à lui-même. Il est *son* monde à lui. Sa vie a quelque chose de mondial. Dans son devenir, il est mondial; il l'est dans ses transformations, dans son évolution, dans son sort personnel.

« Toute chose qui est dans le temps est aussi dans le ciel. » *Ein jeglich ding das in der zeit stet das stehet im himel.* (*Buch Paragranum*, VIII, p. 173.) C'est pourquoi le médecin doit être astrologue. Il ne saurait guérir son malade, s'il ne s'entend à situer son cas dans le monde et dans le temps. Toutefois la conception astrologique du monde, chez Paracelse, est en quelque sorte intériorisée; elle est en rapport étroit avec la notion de la légalité intérieure à laquelle obéit le cours d'une vie. L'homme et les constellations font partie d'une même vision. La vie humaine est à la fois terrestre et céleste. Dans le monde

des astres, l'homme retrouve son propre sort. Il ne s'agit plus de reconnaître simplement que l'homme, comme toutes les autres créatures, est soumis dans sa vie au sort, que sa vie extérieure se déroule dans une série d'événements et de circonstances fatalement nécessaires aux yeux de l'astrologue. Tant qu'on se borne à cela, le sort que subit l'homme ne peut que lui sembler extérieur, étranger à lui. Ce n'est pas son sort *personnel*, mais une variation du sort qui l'atteint comme par hasard; il tombe sous la loi d'une des constellations possibles. Chez Paracelse, par contre, il s'agit d'une nécessité intérieure, immanente à l'être humain en vertu de sa propre légalité. L'homme vit selon la loi intérieure de sa nature que déterminent ses rapports avec le monde. Il trouve son sort tout tracé en lui-même. Le cours temporel de sa vie n'est rien qui lui soit extérieur. Dès l'abord, avec la donnée homme, est posée la durée de sa vie, l'époque à laquelle il vivra, le moment où telle ou telle chose lui arrivera. L'homme est soumis au temps. L'homme et le cours de sa vie, le cours particulier que suivra sa vie, forment un ensemble intime, indissoluble.

Nous nous trouvons ici devant une nouvelle conception de la vie. La vie n'est plus une série d'événements extérieurs dont le déroulement — dès qu'on saisit cette vie dans son unicité — finit par apparaître comme un jeu de la fortune. Ce qui se passe dans la vie de l'homme n'est plus uniquement l'objet d'un récit composé d'événements que ne relie aucune loi intérieure. De même il ne s'agit plus du conflit de l'individu luttant de toute sa volonté contre un sort hostile auquel il n'échappe qu'en se repliant sur lui-même, afin de mettre sa vie à l'abri de ce qui peut arriver et de la libérer en quelque sorte de la dépendance dans laquelle elle se trouve du temps. La vie conçue en fonction du temps n'est pas, chez Paracelse, quelque chose d'extérieur, quelque chose que le hasard apporte à un sujet qu'il s'agirait de définir en lui-même et de saisir pour ainsi dire en dehors du temps. Au contraire, chez Paracelse, la vie conçue dans son rapport avec le temps est ce qui fait le propre de l'homme. Chacun la vit comme ce qui lui est particulier, s'y reconnaît soi-même et y voit sa destination. Il est tel qu'il se représente être au cours de sa vie. Il est la créature de cette temporéité. Tout doit arriver en son temps, au moment voulu. Le moment obtient dans la vie une signification particulière, il devient quelque chose d'important, de décisif pour l'homme. C'est à cet instant seulement que telle ou telle chose devait arriver. Chaque chose dans la vie a son temps,

et c'est précisément cet ensemble assujetti au temps qui constitue l'essentiel d'une vie, de la vie de cet homme.

Il faut donc comprendre la vie en fonction du temps. Le médecin cherche à voir l'ensemble de la vie qui se déroule devant lui. Chaque instant de cette vie a pour lui une signification particulière. Le médecin ne doit intervenir ni trop tôt, ni trop tard. Il faut qu'il connaisse la vie de cet homme. Chaque homme représente une unité de vie s'écoulant dans le monde. Chaque homme a sa vie, son *fatum*. Le médecin doit connaître le sort de son malade, dans ce qu'il a de particulier, il doit connaître la constellation sous laquelle cet homme est né. Il doit savoir évaluer la signification de l'heure, afin de guérir la maladie « à l'heure qu'indique le temps » *in der Stund des Zeit* et de ne pas empiéter sur la volonté de Dieu. (Voir : *Volumen Paramirum*, éd. Achilis, p. 205 et suiv.)

Le développement intérieur.

Dans l'anthropologie de Paracelse, la conception de l'unité du cours suivi par le monde est transférée sur la vie même. Le monde en petit, le microcosme, est soumis, lui aussi, à la loi du temps, mais c'est un temps et une légalité qui lui sont propres. La vie humaine représente la naissance, le devenir, la mort d'un monde, un événement mondial centré sur lui-même. Elle apparaît comme un déroulement intérieur, soumis à des lois, et conditionnant toute chose particulière. Elle forme avec l'homme qui la vit un ensemble intime et homogène nécessaire. Tel homme : telle vie.

L'homme ressent la nécessité intérieure, qui le pousse vers ceci ou vers cela. Les choses ne se passent plus comme s'il avait tiré tel ou tel lot, comme si tel sort ou tel autre lui était simplement échu. Mais quelque chose a crû, a mûri en lui, une fois le temps révolu. C'est aussi pourquoi l'homme doit savoir où il en est dans sa vie, suivre sa vie dans son cours temporel afin de ne pas manquer le moment opportun. Et en même temps, il faut qu'il fasse confiance à la vie. Tout arrivera en son temps. L'homme ne commet plus l'illogisme qui lui faisait considérer le *fatum*, d'une part, comme déterminé d'une façon cosmique, et, de l'autre, — par rapport à soi et lorsqu'il le subissait — comme un jeu de la Fortune. Il vit son *fatum* par rapport à lui-même; il a son *fatum* en lui.

La vie obtient par là une nouvelle signification, une dignité indépendante. Ce qui se passe à l'intérieur de

l'homme prime ce qui se passe à l'extérieur; c'est sa vie à lui qu'il mène. On ne saurait détacher de lui cette vie. La vie n'est pas un jeu dans lequel l'homme se trouverait impliqué, il ne sait lui-même comment. L'essentiel, ce n'est pas ce qui nous arrive de l'extérieur, mais bien notre développement intérieur : un besoin intérieur de créer, qui à une certaine époque de la vie atteint son plein développement, quelque chose qui s'est développé et est arrivé à maturité. Une vie semblable ne peut être décrite par ce qui lui arrive de l'extérieur, mais uniquement par son évolution intérieure. Paracelse compare la vie humaine à la croissance d'un arbre. (Voir : *Lib. Prologi in Vitam beatam. Werke*, 2e partie, t. I. *Herausg. v. Matthissen*, p. 78 et suiv.) Ce qui importe ici, c'est la loi de formation intérieure, le déploiement intérieur, tel qu'il s'accomplit dans le temps. Chez Paracelse, l'homme s'adonne à sa vie. Il se sent faire un avec sa vie. Pour lui la vie signifie ce qui s'est passé en lui, ce qu'il est devenu. Il se sent vivre pour ainsi dire; il se sent croître, arriver peu à peu à maturité : c'est une vie qui se vit elle-même.

La vie ici signifie donc : *ma* vie, et le temps : *mon* temps. Ce qui importe vraiment, ce n'est pas ce qui arrive à l'homme, mais ce qu'il devient. L'homme n'est plus tout simplement placé au milieu d'événements qui se déroulent dans le temps et dans le monde et où il jouerait son rôle parmi d'autres, mais ce qui se passe dans le monde et dans le temps est quelque chose qui fait partie de lui, un mythe intérieur. Cette intériorisation du mythe devient un motif essentiel pour le développement ultérieur de l'anthropologie. Le mythe du monde devient le mythe de la vie. Chacun a son firmament. Le monde est à l'intérieur de cet homme-ci.

Et cependant le grand monde continue à former la toile de fond sur laquelle se déroule la vie conçue en fonction du monde. Le microcosme ne cesse de dépendre du macrocosme. L'homme n'est jamais cet être isolé qui, en descendant en lui-même pourrait arriver à la connaissance de soi. Il ne saurait se comprendre, si ce n'est par rapport au monde et en partant de la condition qui le rattache au cosmos et à la nature. Pour se rendre intelligible à lui-même, il faut qu'il ramène tout ce qui se passe en lui à quelque chose de mondial. Il ne peut se contempler lui-même; il doit diriger ses regards autour de lui sur le monde, se rendre visible à lui-même, en contemplant le monde extérieur.

L'homme n'est pas placé devant un monde qu'il serait libre d'accepter ou de refuser. Il ne s'agit pas ici du monde

d'une part, d'une personnalité, de l'autre. L'homme fait partie de ce monde; il sent qu'il dépend de ce monde. Mais tout en appartenant à ce monde, il se forme en chaque homme un monde à lui, un déroulement des événements dans le temps et dans le monde qui lui est particulier. Il ne se confond pas avec le monde; il reste ce qu'il est car il est monde lui-même. Ce n'est pas qu'il soit opposé au monde, mais il n'est pas tout simplement une partie du monde; il est lui-même un monde entier, un monde pour soi, un tout cohérent. (Voir : *Opus Paramirum*, IX, p. 178 et suiv.) C'est dans ce monde qu'intervient le médecin; il cherche à comprendre les lois qui le régissent, ce qu'un cours de vie a de particulier, et se sent solidaire de Dieu, dans son effort pour combattre la souffrance et la mort.

L'idée du microcosme humain est un motif donné traditionnel dans la Renaissance italienne. On le trouve cité tel quel, d'une part chez Pic de la Mirandole, de l'autre, chez Pomponazzi. (Voir : Pic de la Mirandole, *Commentato sopra una Canzone di Amore :* I, 1. *Hept. Op.*, p. 61; Pomponazzi, *De Immortalitate Animae*, p. 140; *De Incant. Op.*, p. 27; *De Fato, Op.*, p. 980.) Ce motif confère à l'homme une certaine dignité. Car l'homme apparaît ici non comme *une* des créatures déterminées selon leur espèce, mais comme la nature tout entière. Il est conscient d'avoir en lui le monde, d'être un monde. (Voir : Paracelse, *Die Bücher von den unsichtbaren Karnkheiten. Südh.*, IX, p. 308. « Le noble nom, microcosme » *der edel nam Mikrokosmos* et aussi : *Op. Paramirum, ibid.*, p. 193, 219 et suiv.)

Il resterait cependant à définir le rapport qu'il y a entre microcosme et macrocosme, entre le petit et le grand monde. S'il est admis que l'homme porte en lui le monde, on pourrait en tirer la conclusion qu'il suffit à l'homme de se contempler lui-même. (Voir à ce sujet : Agrippa von Nettersheim, *De occulta Philosophia*, lib. III, cap. xxxvi : *Quicumque igitur seipsum cognoverit, cognoscet in se ipso omnia.*) Chez Paracelse, par contre, c'est le macrocosme qui prime sur le microcosme. « Car la connaissance de l'homme s'acquiert par celle du macrocosme, et non par celle de l'homme. » *Dan der mensch wird erlernt von der grossen welt und nit us dem menschen.* (*Op. paramirum*, IX, p. 45. Voir aussi : *Paragranum, Entw.*, VIII, p. 70.) Il s'ensuit que « le philosophe doit passer avant le médecin » *das ein Philosophus soll vorgehen, danach der medicus.* (*Labyrinthus medicorum errantium*, XI, p. 185. Voir aussi : *Paragranum Entw.*, VIII, p. 59 et 85.) Le médecin doit « tirer son savoir (littéralement croître) des choses extérieures et non de l'homme » *aus den eussern dingen. wachsen und nit aus dem menschen.* (*Paragranum Entw.*, t. VIII, p. 83. Voir aussi : *Das Buch von den tartarischen Karakheiten*, t. XI, p. 80. De même : Blanchet, *Campanella*, 1920, p. 226.) La voie à suivre mène de l'extérieur à l'intérieur. Seules les choses extérieures donnent la connaissance

de l'intérieur, « car autrement aucune chose de l'intérieur ne serait connue ». *Allein die eussern ding geben die erkantnus des inn ren, sonst mag kein inner ding erkant werden.* (Voir : *Paragranum. Entw.*, VIII, p. 97. Voir aussi : *De Religione Perpetua*, II, 8, 1, p. 101.) De même le microcosme est dépendant du macrocosme, et non inversement. (Voir : *Das Buch Paragranum*, VIII, 168.)

Cette dépendance dans laquelle se trouve l'homme n'est pas toutefois un rapport dû au hasard, une intégration dans un monde étranger à l'homme et à cette vie particulière. Mais il s'exprime ici un motif de vie qui enlève à celui de la Fortune, tel qu'il dominait sous la Renaissance, l'importance qu'il avait prise dans l'interprétation de la vie humaine. Le sort humain faisait face à l'être humain, sans qu'il y eût entre eux de lien intérieur. Les destins particuliers se laissaient bien ramener, en vertu de leur caractère général de nécessité, au fatum, mais en même temps, du point de vue de l'individu, ils apparaissaient comme un « Jeu ». De sorte que le sort, ce déroulement d'événements qui remplissait la vie, restait quelque chose d'étranger à l'homme. Tout cela, en quelque sorte, n'avait rien de commun avec lui. Il aurait pu tout aussi bien en être ainsi ou autrement pour le même homme. Tantôt l'homme a de la chance, tantôt il a de la malchance. Pour Paracelse, par contre, il s'agit de remonter aux causes de bonheur ou de malheur (Voir : *Paragranum. Entw.*, VIII, p. 110 et suiv.), de comprendre le sort de l'homme comme participant à la fois de l'ordre cosmique et de l'ordre personnel. (Voir : *ibid.*, p. 99. *Opus Paramirum*, *ibid.*, IX, p. 115 et suiv. *Uber die hinfallende Krankheit*, *ibid.*, VIII, p. 340 et suiv.)

L'attitude de l'individu devant sa vie trouve ici une nouvelle expression. Pour la philosophie gréco-romaine de la vie, telle qu'elle avait continué à exercer son influence, sous la Renaissance, l'homme devait toujours se mettre en garde contre la vie. Il s'agissait, afin qu'il pût conserver sa domination sur elle, qu'il apprivoisât ses passions, qui sans cesse le livrent à la puissance de la Fortune. Cette prédisposition aux passions, on l'attribuait à la nature humaine elle-même. Pour la dominer, il fallait atteindre à une attitude de la volonté, placée en quelque sorte au-dessus du temps, et que l'on pût définir en maximes générales. A cette attitude rationnelle et suprapersonnelle de la volonté, vis-à-vis de la vie, Paracelse oppose la conception d'un cours de vie personnelle formant un tout et déterminé par le temps. Il ne s'agit plus d'une vie en quelque sorte instinctive, conçue en dehors du temps, sans égard pour le devenir individuel ni d'une suite d'événements qui, au fond, n'ont d'autre valeur que de servir de prétextes, indifférents en soi, pour provoquer certaines réactions émotives. Mais l'homme, doué de volonté, se voit placé devant son propre cours de vie. Il ne peut donc plus être question d'une structure psycho-physique, conçue une fois pour toutes d'une façon générale, et s'opposant à un monde extérieur dont elle subirait l'action, toujours due au hasard, lorsqu'elle s'exerce sur un objet particulier. L'homme, tel que le comprend Paracelse, se voit toujours en fonction de la période de vie dans

laquelle il se trouve. Il est lui-même, dans ses efforts et dans sa volonté, dépendant du moment qu'a atteint le cours que suit sa vie. « Dieu a donné à toutes les choses leur temps, pendant lequel elles doivent croître, et qu'elles ne doivent pas devancer... il en est de même de l'homme. » *Es hat got allen dingen ir zeit geben, uf das sie wachsen sollen und davor nit zeitig zein... also mit dem menschen.* (*Lib. Prologi in vitam beatam*, II, 1, p. 78.) La volonté, chez Paracelse, est une impulsion, qui vient de l'intérieur, mais dont les effets ne peuvent se faire sentir qu'à un certain moment de la vie, quand leur temps est venu. Elle n'est rien d'étranger à la vie, rien qui viendrait de l'extérieur, pour régler et donner une forme à telle vie particulière. Elle agit dans la vie, et en fonction de la vie, et ne peut le faire qu'en suivant la direction que doit nécessairement prendre toute vie individuelle. Elle ne peut achever ou faire mûrir que ce qui est déjà dans la vie. « Ce que tu dois devenir et qui est en toi, cela doit sortir, et si Dieu le veut, cela sort, sans que tu t'en rendes compte, comme si tu ne l'avais pas cherché et que tu ne lui avais pas couru après. » *Was sein muss us dir, das heraus muss, und got wil, so komtts herus, dir gleich als unwissen und ohngesucht und nachgestellt.* (*Ibid.*, p. 80 et suiv.) Voir aussi : *Das Buch Paragranum*, VIII, p. 177 : la polémique contre la thèse des *humores*.

Le magicien chrétien et son œuvre.

Le médecin est, pour Paracelse, un magicien, qui est au service des hommes, le magicien compatissant, l'homme qui annonce à ses frères la miséricorde de Dieu. (Voir : *Von den umfallenden Siechtagen*, *Sudk.*, VIII, p. 263; *De Peste libri tros*, IX, p. 602 et suiv.) Son art ne sert pas à renforcer en lui le sentiment qu'il a de sa puissance. Il n'est pas le magicien satisfait de lui-même, mais un serviteur, le serviteur de Dieu, le magicien chrétien. Il met son art au service de Dieu. Il agit au nom de Dieu. Dieu a pitié de l'homme, de cet être qui porte en lui la souffrance d'un monde entier. Le médecin entreprend la lutte avec le sort. Il essaie de prévoir; il attend le moment propice. Il est l'homme du sort, qui, après avoir consulté les étoiles, dirige toujours de nouveau son regard vers les souffrances des hommes. Dieu lui indique ce qu'il doit faire pour y remédier. Chaque maladie a son remède. Le docteur doit savoir le trouver, mais toujours le regard tourné vers les étoiles dont tout dépend, afin d'être sûr d'agir au moment voulu; car il ne doit jamais oublier de tenir compte du temps particulier à chaque homme.

Le médecin exécute donc les volontés de Dieu. Dieu veut qu'il mette au service des hommes les connaissances qu'il a acquises en étudiant la nature et le monde des

astres. Il veut qu'il découvre comment les remèdes créés par lui pour les différentes maladies agissent dans les cas particuliers, et qu'il lise dans les astres quel est le moment où il pourra intervenir dans la vie d'un homme pour le guérir.

Ce magicien a une profession, une profession qui lui est prescrite par Dieu. Son art tient à la fois de la magie et de la nature; mais le but qu'il poursuit en exerçant cet art est déterminé par un point de vue chrétien et humain. Il s'agit de tout explorer, de dévoiler les secrets de la nature, et cela par amour de l'homme, pour pouvoir le guérir. Telle est la volonté de Dieu. Dieu a confié au médecin une certaine tâche, il l'a chargé d'une mission. Cela permet aussi au médecin de connaître les liens qui unissent son activité professionnelle particulière à celle de tous les autres genres de productivité qu'exercent les hommes dans la vie de tous les jours. Il ne se tient pas à part des autres hommes. Il vit dans une communauté de travail dont le maître suprême est Dieu. Car ce qui vaut pour le médecin, vaut en général pour tous ceux qui travaillent et qui déploient une activité. Ils sont au service de Dieu.

De même que l'activité du médecin a quelque chose de surnaturel et ne se comprend que dans ses rapports avec Dieu, toute productivité cache en elle un secret surnaturel et ramène l'homme vers Dieu. Chez Paracelse, le fait même d'œuvrer, l'activité productrice comme telle, prend une valeur particulière. Tout dans ce monde est œuvre. L'homme est là pour voir en chaque chose ce qui en fait l'objet d'une œuvre, pour y déceler les traces de l'activité divine. Il faut qu'il annonce ce que Dieu a fait ici, ce qu'il a voulu, en le faisant; qu'il comprenne l'intention de l'œuvre. Il sait qu'il n'existe rien qu'on puisse concevoir, si ce n'est sous l'aspect d'une œuvre, que tout provient du maître artisan qu'est Dieu.

L'homme fait donc partie d'une même communauté de travail avec Dieu. Dieu lui impose des tâches. Dieu lui donne des outils. Il lui montre, par ses œuvres, comment travailler. Sans ces exemples donnés par Dieu, l'homme ne pourrait rien faire. Dieu a créé des herbes qui doivent guérir les malades, pour chaque maladie une herbe spéciale. Le médecin est là pour s'enquérir de la vertu curative de ces herbes et pour les faire servir à la guérison des malades, dès qu'il en aura les connaissances nécessaires. Mais ce n'est pas lui qui a donné aux herbes le pouvoir de guérir, car cela, Dieu seul pouvait le faire.

Mais Dieu ne fait pas tout. Il veut que l'homme, lui aussi, crée. La nature ne donne jamais au médecin que des indi-

cations, lui permettant de se mettre lui-même à l'œuvre, pour servir l'homme. Le médecin cherchera donc à découvrir les secrets d'après lesquels agit la nature, ne perdant jamais de vue qu'elle est pour ainsi dire son chantier de travail. Car la nature pour lui, c'est le travail. Il n'est pas un simple spectateur de la nature, pas davantage d'ailleurs qu'il n'est un faiseur de miracles, satisfait de lui-même et sûr de posséder le secret lui permettant de maîtriser tous les phénomènes de la nature. Il travaille dans la nature, avec la nature. Il s'oublie dans l'action, est toujours en quête de nouveaux renseignements, de nouvelles découvertes. Il veut sans cesse mettre son savoir à l'épreuve en l'appliquant à des cas particuliers. Il parcourt les pays pour exercer sa profession, et agir partout où s'en offre l'occasion.

Dans le monde d'un Paracelse, tout est action, création. L'homme ne saurait y rester inactif. La nature ne se repose pas. Pourquoi l'homme resterait-il oisif? La nature exige, en quelque sorte, que l'homme soit actif. Ce qu'elle lui donne, elle ne le fait que pour qu'il l'achève, pour qu'il en fasse quelque chose. La nature est un grand chantier de travail, dans lequel se trouvent beaucoup de matériaux et d'outils qui attendent celui qui saura s'en servir. Dieu a laissé sur chaque objet une empreinte, indiquant comment il doit servir à une activité créatrice. Pourquoi tout cela existerait-il, si l'homme n'était pas là pour agir et créer?

Tout est donc prêt pour que l'homme puisse agir. L'homme n'a qu'à se mettre à la besogne, quel que soit l'endroit où il se trouve. Tout semble l'inviter à travailler. Les herbes ont une destination spéciale et paraissent n'attendre que le médecin, pour qu'il la connaisse et se serve de leur vertu curative. Toutefois, si le médecin réussit à guérir ses malades, il ne s'en glorifiera pas. Son action ne peut être que partielle. Il reste impuissant devant la mort. Il sait que, dans sa profession, il dépend toujours de facteurs incontrôlables. Il n'est qu'un serviteur de la nature. Il ne peut rien sans Dieu. Aussi aurait-il mauvaise grâce à se prendre pour un des souverains du monde. Il n'est pas un Dieu, qui aurait revêtu la forme humaine, il n'est qu'un homme. Son œuvre, quel qu'il soit, n'a rien de définitif. Il ne s'achève pas en celui qui l'a fait, mais en Dieu. L'homme œuvre et travaille, parce que Dieu le lui a prescrit, et parce qu'ainsi, il sert Dieu.

Le fait de centrer l'activité magique sur l'idée de guérison donne à cette activité un sens nouveau. On ne dit pas ici : « Le magicien a tous les pouvoirs, et en vertu de ces pouvoirs, il est à

même de guérir les hommes, montrant ainsi ce que son art est en mesure de faire. » On dit : « Le médecin *doit*, en vertu de son art magique, guérir les hommes; c'est son devoir, sa profession de combattre la maladie. » C'est aussi pourquoi il se met au service de la nature, et épie ses secrets.

Le sentiment de puissance du magicien, les choses extraordinaires qu'il accomplit. (Voir à ce sujet : J. B. PORTA, *Magiae naturalis libri viginti : Ad lectores. Praef*, et CAMPANELLA, *Realis philosophiae epilogisticae*, p. 357 et suiv.) L'homme doit *servir* les hommes par ses œuvres, et c'est ainsi que le travail quotidien, l'activité productrice comme tels, acquièrent leur valeur propre. « Car nous ne sommes pas nés pour dormir, mais pour veiller et être prêts pour toutes ses (*sc.* de Dieu) œuvres. » *Dan wir sind zu schlaffen nicht geboren, sonder zu wachen, zu allen seinen (sc. Gottes) Werken bereit zu sein.* (*Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten*, IX, p. 256.) Tous les travailleurs forment, selon Paracelse, une communauté, dans laquelle chacun, d'après ses dons particuliers, exerce sa profession. (Voir : *Labyrinthus medicorum errantium*, XI, p. 171.) Ils sont tous animés d'un même esprit. (Voir : *De Potentia et Potentia gratia Dei*, II,1, p. 144 et suiv.; *Geist Gottes in den Handwerken.*) Le médecin doit être au courant de toutes les différentes activités humaines. (Voir : *Das Buch Paragranum*, VIII, p. 216.) Il met tout à l'épreuve. Il observe tout. (Voir entre autres : *Das Buch von den tartarischen Krankheiten*, XI, p. 96.) Dans cette mise en valeur des différentes activités auxquelles se livrent les hommes, l'*homo factivus* est réhabilité, vis-à-vis de *l'homo speculativus*. *Die werk machen meister und doctor* (*Paragranum*, VIII, p. 61). Ce qui est décisif, c'est l'activité exercée sur chaque objet particulier, l'action conforme à un but, l'accomplissement de certaines tâches, toujours différentes, telles que celles qui s'imposent au médecin, dans chaque nouveau cas de maladie. (Voir entre autres : *Drei Bücher der Wundarznei*, VI, p. 41.)

La collaboration de l'Homme et de Dieu.

« Dieu agit en toutes choses; il est, pour chacune d'elles, seigneur et maître; il est le tout dans le tout, car son œuvre et son travail sont admirables et veulent qu'on les voit telles. » *Got wirkt in allen, und ist alles ein got und ein herr, der alles in allem ist, dans wunderbarlich sind seine werk, und sein arbeit, und wil auch wunderbarlich gesehen werden.* (*De Potentia et Potentia Gratia Dei*, II, I, p. 138. Voir aussi : *Astronomia Magna*, XII, p. 268.) Et puisque Dieu crée et agit, il veut que l'homme soit actif et travaille pour lui. Dieu et l'homme collaborent. Le médecin représente Dieu auprès des malades. Son art lui vient de Dieu. Le « médecin par excellence », prend l'homme comme adjoint.

L'homme suit l'exemple de la nature qui agit toujours. (*Astronomia Magna, Sudhof*, p. 33.) Il ne se laisse pas vivre, ne s'abandonne pas à l'oisiveté, mais cherche constamment à découvrir le mystère de la nature. (Voir : *Das Buch Paragranum*, éd. Strunz, p. 32.) Il voyage de pays en pays pour explorer la nature; il ne cesse de chercher, de découvrir. (Voir : *Astronomia Magna*, *l. c.*, p. 241; *De Religione perpetua*, II, 1, p. 101.) Ce monde lui est donné, pour qu'il apprenne à le connaître. « Car à quoi cela servirait-il qu'il y ait, ou y ait eu, tant de vertu en une chose et que personne ne doive le savoir? » *Wozu ware es gut oder nutz, so vil tugent in einem ding seiend un werend, und niemants solts wissen.* (*Astronomia magna*, XII, p. 149.) Il vit dans la certitude qu'un jour tout sera révélé. (*Ibid.*, p. 148.)

Et toujours, il se sent faire un avec Dieu, car quel que soit l'endroit où il se rende, il y trouve l'œuvre de Dieu. (*Ibid.* p. 268.) Dieu veut qu'il explore tout. L'homme doit rendre visibles les œuvres cachées de Dieu. L'homme est le « révélateur de toutes les choses cachées ». *Offenbarmacher aller verborgenen dingen* (*Ibid.*, p. 60); « tous les hommes s'y mettant, tous les mystères de Dieu seront révélés », *durch alle menschen werden alle mysteria gottes geoffenbart.* (*Ibid.*, p. 61.) Les mystères de la nature aussi bien que ceux de l'homme. Car les deux choses ne se laissent pas séparer. C'est à travers la nature seulement, que l'homme peut se voir lui-même, et apprendre à se connaître. C'est pourquoi l'homme doit être versé dans la connaissance de chaque créature, afin de se connaître soi-même. C'est par ce moyen seulement que l'homme peut guérir l'homme. Le médecin auquel ont été révélés tous les secrets de la nature, doit dire à l'homme ce qu'il est. (Voir : *Das Buch Paragranum*, *l. c.*, p. 61. *Entw. Sudh.*, VIII, p. 105.)

Le médecin remplit, auprès du malade, une mission divine. Dieu a donné aux herbes et aux plantes une vertu curative, sans que nous puissions comprendre le rapport qu'il peut y avoir entre l'agent guérisseur et la maladie à guérir. (*Konzepte zu den hinfallenden Siechtagen*, VIII, p. 313.) Ce rapport ne se comprend que si l'on remonte à Dieu. « Le médecin doit savoir... que Dieu a créé, et nous a donné, un remède approprié à chaque maladie. » *Der arzt sol... wissen das got allen krankheiten ir arznei geschaffen und gegeben hat.* (*Von den hinfallenden Siechtagen*, VIII, p. 267.) « Si une herbe nous a guéris, c'est Dieu qui a fait la guérison. » *Als macht ein kraut einen gesund, so hats got gewirkt.* (*De Potentia et Potentia gratia Dei*, II, 1, p. 138; *De Resurrectione et corporum glorificatione*, *ibid.*, p. 310.) « C'est pourquoi la vraie religion des médecins consiste avant tout à ce qu'ils sachent et connaissent tout ce que la nature a mis dans les plantes et qui se trouve en chacune d'elles. » *So ist die wahrhaftig religion der ärzte, das sie am allerersten wissen und kennen alle natur in dem gewechs, was in eim jeglichen sei.* (*De Religione Perpetua*, *ibid.*, p. 95. Voir aussi : *Uslegung des Kometen anno 1531*, IX, p. 382.) Le médecin connaît la vertu curative que Dieu a donnée aux plantes, et l'applique à certaines maladies. Toute maladie est guérissable. (*Op. Paramirum*, IX, p. 79.) « L'homme porte en lui toutes les

maladies et leur est soumis à toutes, dès qu'il sort du corps de sa mère et dans le corps même de sa mère; la maladie lui est donc innée; elle vient de sa nature; mais c'est la nature aussi qui fournit à chacune de ses maladies son remède. » *Der mensch ist mit allen krankheiten beladen un inen allen unterworfen, sobald er vom mutterleib kompt und in mutterleib; also ist die krankheit von natur angeboren; von natur hat er auch wider ein ietliche kranheit arznei.* (*Labyrinthus medicorum errantium*, XI, p. 96 et suiv.) Mais « c'est Dieu qui est le vrai médecin, et le remède même ». *Der recht arzt und die arznei selbst.* (*Die dritte Defension*, XI, p. 137.) C'est pourquoi le médecin qui est son délégué sur terre, dira : « C'est ton œuvre que j'ai faite; elle vient de toi et non de moi. » *Dein arbeit hab ich volbracht, nit mein arbeit; aus dir, nit aus mir.* (*Von den hinfallenden Siechtagen*, VII, p. 272.)

Dieu est celui qui cause toutes les maladies, et en même temps, celui qui les guérit. (Voir : *De Religione perpetua*, II, 1, p. 96 et suiv. Voir aussi : *Volumen Paramirum*, IX, p. 104 et suiv.) Il y a dans la maladie une signification profonde que l'on ne peut comprendre que si l'on remonte à Dieu. La maladie n'est pas un simple phénomène de la nature. Elle n'est pas un secret dont la solution pourrait être trouvée dans la connaissance de la nature. Être malade signifie entrer en rapport avec Dieu. La maladie n'est pas uniquement du ressort de la nature, elle est quelque chose d'humain, de personnel : *ma* maladie, *ma* souffrance, telle que Dieu me la fait subir. La maladie sert en quelque sorte de trait d'union entre le monde magique de la nature et le monde religieux. C'est grâce à elle que l'homme trouve son Dieu à lui : Dieu et le malade. Le malade attend sa guérison de Dieu.

C'est donc en passant par l'épreuve de la maladie que l'homme arrive à se connaître et à connaître Dieu. L'homme est nature, et ses maladies sont déterminées par la nature. Il est monde, entraîné dans le cours qui suit le monde, et placé dans le temps à une certaine époque de ce monde. Mais le monde ne s'occupe pas de lui. Seul Dieu est au courant de ce qui lui arrive. L'homme s'en rend compte, chaque fois qu'il est malade. C'est Dieu alors qui se charge de lui. Dieu se sert du médecin pour le guérir. Certes l'homme demeure cette créature de la nature liée au monde. Dieu ne peut le libérer de l'ensemble dont font partie toutes les créatures, mais il l'envisage en fonction de l'unité que forme son cours de vie particulier. (Voir : *Astra Magna*, XII, p. 284.) Le malade sait que Dieu veut le guérir, lorsque sera venu le moment de le faire, et que le médecin est l'exécuteur des conseils de Dieu.

La maladie mène donc l'homme, au-delà de la nature,

vers Dieu. Le médecin, dans son activité professionnelle, est lié à la nature. Mais il sait, en même temps, que ce n'est pas de là que lui vient son art. Il est le « serviteur de la nature », *Knecht der Natur*, non pas « le maître », *Herr der Natur*. (*Vol. Paramirum*, *l. c.*, p. 109. Voir aussi : *Drei Bücher der Wundarznei*, VI, 55.) Dieu prend comme collaborateur le médecin. Il veut que ce soit l'homme qui guérisse l'homme. Dans sa volonté de guérir son prochain, l'homme sait qu'il est uni à Dieu. C'est elle qui élève le médecin au-dessus du domaine de la nature. Il travaille pour le salut des hommes. L'homme par son activité en tant que guérisseur, se trouve ici en rapport immédiat avec Dieu. Cet homme explore la nature; il cherche à comprendre comment va le monde; il vit dans la vision du Tout. Mais il ne cesse d'être attiré par l'homme, de se tourner vers sa souffrance. C'est ici qu'il trouve son Dieu, le Dieu qui se charge de l'homme. C'est sur ce Dieu que l'homme doit s'appuyer. Voilà ce que nous apprend la maladie. La maladie nous enseigne que tout notre savoir, tout notre pouvoir ne sont rien. (*Vol. Paramirum*, *l. c.*, p. 105.) Car toutes les choses sont incertaines et il nous faut recourir à Dieu, afin que, ce que la nature nous donne, nous soit donné par Dieu. (*Astr. Magna*, XII, p. 400.) Mais même si nous savions tout, « cela ne serait cependant plus rien, car dès que nous mourons, tout est fini et il n'y a plus rien ». *So ist doch nur nichts mer, dan so bald wir sterben, so ist es alles aus und da ist nichts mer.* (*Ibid.*, p. 405.) Et le temps viendra où « il faudra écrire sur la béatitude et sur la vie éternelle ». *Zuschreiben vom seligen leben und von dem ewigen.* (*Lib. Prologi in vitam beatam*, II, 1, p. 82.)

La destination de l'homme est donc bien de commencer par la nature, mais non d'en rester là. De ce que nous soyons nés dans la nature, il ne s'ensuit pas « que nous devions y mourir », *das wir in den selben solen sterben.* (*Astr. Magna*, XII, p. 273.) C'est pourquoi il faut que l'homme « vive davantage dans la sagesse du Fils (*sc.* de Dieu) que dans la nature, à cause de la vie qui vient après la mort ». *Leben in der weisheit des sons dan in der natur von wegen des lebens, so dem tot nachfolget.* (*Ibid.*, p. 29.) Certes Dieu veut que l'homme apprenne à connaître la nature. Il ne saurait tolérer qu'il renonçât à se laisser éclairer par elle. (*Ibid.*, p. 11, p. 120. Voir aussi : *Das Buch Paragranum*, *l. c.*, p. 98.) Mais ce qui est essentiel à l'homme : la maladie, la mort, la béatitude, ce n'est pas dans la nature qu'il en trouvera l'explication. Le magicien devient donc le chrétien qui ne peut trouver les solutions

dernières que dans cet autre royaume, où ce ne sont plus les astres qui font la loi et où la sagesse de la nature ne saurait trouver accès, dans le royaume où il n'y aura plus ni malade ni médecin. (*Op. Paramirum*, IX, p. 100. Voir aussi : *De Summo et aeterno bono*, II, 1, p. 111, et *De Resurrectione et corporum glorificatione*, *ibid.*, p. 309.) Le magicien initié aux lois cosmiques devient l'homme religieux qui se retrouve comme personnalité agissante dans son rapport avec le Dieu personnel.

LUTHER.

Notre Dieu.

Chez Nicolas de Cues, l'homme cherche dans l'univers infini son Dieu à lui. Il le trouve dans le Dieu de l'homme, dans le Dieu qui dit à l'homme : reste homme, je suis *ton* Dieu. Le Christ lui révèle le Dieu fait homme. Pour Paracelse, le problème ne se posait pas de la même façon. L'homme ne commence pas par chercher son Dieu dans l'Infini. Il n'y a pas pour lui une divinité, et un Dieu, le Dieu indicible du monde, et le Dieu de l'homme. Il trouve Dieu partout dans la nature, le voit partout à l'œuvre. Son Dieu est le maître artisan universel, qui veut que l'homme, lui aussi, produise et travaille. Dieu et l'homme collaborent. L'homme agit dans le sens de Dieu; il veut ce que veut Dieu. Ces deux motifs se trouvent aussi chez Luther. Il montre la voie qui mène du Dieu infini au Dieu qui agit en l'homme, au Dieu que sert l'homme. Il connaît le Dieu insaisissable, inaccessible, le Dieu en soi. Mais ce Dieu auquel l'homme ne peut dire : « Toi », auquel il ne peut adresser ses prières, l'âme religieuse ne saurait en tolérer l'idée. La personnalité religieuse se sentirait comme anéantie par ce Dieu. Elle éprouve en elle tout ce qu'a de terrible un Dieu, pour qui il n'existe que son propre être ou le monde.

L'homme s'était perdu dans des spéculations lointaines sur Dieu, sur le monde et sur lui-même. Ici il se retrouve lui-même : solitaire et délaissé. A quoi lui servirait-il qu'on lui parlât de l'homme, de sa dignité, des fonctions essentielles qu'il doit exercer au nom de Dieu dans ce monde et pour le bien de ce monde? Il n'est pas l'homme tout court, le représentant d'une idée supraterrestre de l'homme; il est cet homme en proie au péché, ce mortel qui souffre sur terre et qui a peur de la mort.

Le pécheur se sent délaissé par le *Deus absconditus*. Il est coupable devant Dieu qui se détourne de lui. Dieu lui en veut. Ce Dieu qui n'est pas le *sien* lui est étranger. L'homme ne saurait faire face à sa toute-puissance. Dieu est pour lui un feu dévorant. Il se sent anéanti par la majesté de Dieu; il ne peut continuer à exister en sa présence. Le Dieu caché est un Dieu « terrible ». Il est pour l'homme le juge qui le met devant sa faute. Le Dieu inconnu est en même temps le Dieu de la mauvaise conscience, le Dieu de la Loi.

L'homme cherche Dieu et ne le trouve pas. Il voudrait l'aimer; mais il ne le peut. Il cherche un père et ne trouve partout que la toute-puissance et la majesté de Dieu. Ce Dieu ne se soucie pas de lui. Il voudrait fuir en dehors de sa portée, mais cela lui est impossible. Dieu le poursuit dans sa mauvaise conscience. Il ne lui reste plus que le désespoir; il voit venir à lui la mort.

Plus on cherche à saisir Dieu en lui-même, ou plus on le considère dans son rapport avec le monde, et plus l'âme religieuse a de peine à le comprendre, plus le moi le sent distant. L'âme religieuse est prise d'effroi devant la majesté de Dieu. Elle cherche à s'approcher de Dieu; elle veut un Dieu dont elle n'ait plus peur, un Dieu qui se penche sur elle. Mais où est ce Dieu? Il est dans le Christ. C'est là seulement qu'il m'est permis de le chercher. C'est là seulement que je pourrai le trouver. En lui, nous trouvons *notre* Dieu. C'est ici qu'est *mon* Dieu, le Dieu qui s'est fait homme.

Le Dieu qui est dans le Christ est le Dieu de la foi. Pour avoir accès au Dieu qui se trouve en dehors de Jésus, l'homme avait recours au savoir et à la contemplation. L'accès au Dieu qui est dans le Christ, par contre, ne s'obtient que par la foi. Je peux *savoir* qu'il y a un Dieu, mais quant à *mon* Dieu, je ne peux que *croire* en lui; c'est par la foi seulement que Dieu peut devenir *mien*. Seul le croyant peut parler de *notre* Dieu; lui seul possède Dieu. La foi n'est rien d'autre qu'un transfert dans chaque fidèle de l'acte de salut accompli par le Christ. Le chrétien ne peut pas dire « Dieu », sans plus. Il ne peut que dire : « *notre* Dieu ». Il ne peut se borner à dire : « Dieu existe. » Il ne peut dire que : « Dieu existe pour *moi*. Le Christ est mort pour *moi*. » « Fais que les quatre [1] lettres « Nous » soient aussi grandes que le ciel et la terre. » *Mache die drei* [2] *Buchstaben* « *Uns* » *so gross, als Himmel und Erden*.

1. et 2. « Uns » ayant trois lettres et « Nous » en ayant quatre, il a fallu traduire *drei Buchstaben*, par *Quatre lettres*. *(Note de la traductrice.)*

(*Pr. üb. Jes.*, 9, 5. Th. Harnack, *Luthers Theologie*, N. A., 1927, t. II, p. 115.) Le chrétien ne peut connaître d'autre Dieu que *notre* Dieu.

Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis, incomprehensibilis et infinitus, ita intolerabilis est humanae naturae. Quare si tutus esse et sine periculo conscientiae et salutis esse voles, prohibe istum sensum speculativum, et apprehende Deum, ut scriptura apprehendere docet... (*In Ep. ad. Gal.*, W. W., XL[1], p. 77.) « ...oui, ce qu'on appelle Dieu, qui le sait? Il est au-delà du corps, au-delà de l'esprit, au-delà de tout ce qu'on peut dire, entendre et penser. » *...ja, wer weis, was ist, das Gott heisst? Es ist über leib, über Geist, über alles was man sagen, hören und dencken kann.* (*Dass diese Worte Christi : « Das ist mein Leib » noch fest stehen*, W. W., XXIII, p. 137. Voir aussi : E. Seeberg, *Luthers Theologie*, 1929, t. I, p. 86.) C'est pourquoi l'homme ne peut se permettre de scruter la majesté divine, *die göttliche Majestät zu erforschen.* (*Zu Jesu*, IX, 6. Voir aussi : Harnack, *Luthers Theologie*, I, p. 43.) ...car Salomon dit : *Scrutator Majestatis divinae opprimetur a gloria* (*Prodigt über Johannes*, W. W., XXXIII, p. 139. Voir aussi : *Ep. ad Gal.*, W. W., XL[1], p. 78. *Vorl. ub. I. Mos.*, W. W., XLIII, p. 459.)

Nicolas de Cues, lui aussi, avait cité ce passage de Salomon. (Voir : *Dial. De Possest.*, *Op.*, 1565, p. 262.) Mais tandis que chez le Cusain, c'est l'humanité qui se trouve en face de Dieu, et qui, consciente de son unité, cherche son achèvement dans le Christ, chez Luther, il s'agit de l'homme solitaire, en proie au repentir, et qui cherche son Dieu. Il se sent coupable devant le *Deus absconditus.* Il s'adresse à Dieu en suppliant. *Hunc Deum absolutum debent omnes fugere, qui non volunt perire, quia humana natura et Deus absolutus (docendi causa hac appellatione nota utimur) sunt inter se infestissimi inimici, nec potest fieri, quin a tanta Majestate humana infirmitas opprimatur.* (*En. Ps.*, W. W., XL[2], p. 329.) C'est pourquoi aucun de nous ne doit chercher par la pensée la *Divinitas nuda, sed has cogitationes fugiat tanquam infernum et ipsissimas Satanae tentationes.* (*Vorl. ub. l. Mos.*, W. W., XLII, p. 295.) Ce Dieu est le Dieu de la colère, qui se révèle dans la loi. (Voir : *In Gall.*, W. W., XL[1], p. 37.) Mais l'homme doit s'en tenir au Dieu qui lui a été révélé dans le Christ, au Dieu du pardon. (Voir : *ibid.*, p. 99.) *Tumque omitto speculationes Majestatis Divinae et haero in Christi Humanitate.* (*Ibid.*, p. 93.) C'est ici que l'homme trouve *son* Dieu. (Voir entre autres : *Vorl. über I Mose*, W. W., t. XLIII, p. 460.) *...agnoscendus et apprehendendus est Deus, non intra se manens, sed ab extra veniens ad nos, ut videlicet statuamus eum nobis esse Deum.* (*Ibid.*, p. 240.) C'est là le Dieu de la foi. *Vera autem fides sic statuit : Deus est mihi Deus, quia mihi loquitur, mihi remittit peccata, non irascitur mihi : Sicut promittit ego sum Dominus Deus tuus.* (*Ibid.*, p. 243.) Ce Dieu, nous ne le trouvons que dans le Christ. « La nature divine est trop au-dessus de nous. Elle nous est trop incompréhensible. C'est pourquoi Dieu s'est rendu dans la nature qui nous est

le plus connaissable, c'est-à-dire dans la nôtre. C'est là qu'il veut nous attendre, c'est là qu'il veut qu'on le trouve, et non ailleurs. » *Die göttliche Natur ist uns zu hoch und unbegreiflich, darumb hat er, uns zu gut, sich begeben in die natur, die uns am allerbekennt lichsten ist, als die unser. Da will er unser warten, da will er sich finden lassen, und sonst nicht.* (*Am Sonntag nach del Christtag. Ep. Gal.*, 4, 1-7. Martin LUTHER, *Predigten. Ausw. Gogarten*, 1927, p. 117.) *Ego nolo di alio deo scire, quam in illo qui natus de virgine.* (*Pred.*, W. W., 23, p. 733.)

Le moi croyant.

« Ils croient qu'ils ont la foi, parce qu'ils ont entendu parler du Christ, et pensent que tout cela est vrai; mais les diables, eux aussi, croient, et cela ne les rend pas pieux. » *Sie heissen das Glauben, dass sie von Christo gehöret haben, und halten, es sei Alles wahr; wie denn die Teufel auch gläuben und werden dennoch nicht fromm dadurch.* (*K. P. So. n. Weihn. Gal.*, 4, 1 et suiv.; Theodosius HARNACK, *l. c.*, II, p. 343.) Ce qui fait la vraie foi, c'est le « pour moi », le *pro Me. Igitur illud pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.* (THESEN, *De Fide*, 1535, W. W., XXXIX[1], p. 46, t. 24.) Mais il ne suffit pas pour définir ce qui fait la foi, que moi, pécheur, abandonné à moi-même, je comprenne un événement historique et en voie le sens en fonction de l'homme en général, pour le voir ensuite, pour ainsi dire par voie de déduction, par rapport à moi-même. La primauté appartient au rapport entre le Moi et le Toi. C'est moi qui étais en proie au désespoir, c'est moi qui ai appelé Dieu à l'aide, c'est moi qui ai obtenu le pardon. C'est moi que Dieu a pris en sa pitié. L'épreuve de toute foi est la mesure dans laquelle on la fait sienne. Ce qui est décisif, ce n'est pas qu'il se soit passé ou qu'il se passe telle chose, et que je la comprenne à présent par rapport à moi, que j'y trouve une consolation et une raison de m'édifier, mais c'est ce rapport en lui-même, car c'est lui qui doit avoir la primauté. Le moi religieux cherche, il questionne, et les réponses qu'il obtient sont déterminées par la question. Au commencement, il y a le moi qui questionne, qui cherche. Et quelle que soit la chose qui lui soit annoncée, elle n'existe que dans la mesure où il se l'approprie; sinon, il n'y aurait pas de foi, il n'y aurait pas de teneur religieuse. Tout ce qui ne me concerne pas, qui ne peut devenir mien, qui ne trouve pas d'accès à ma vie, n'est pas là pour moi. Ce n'est qu'un savoir et non une foi.

Le moi croyant cherche un Dieu qui serait tout à lui,

et il le trouve dans le Christ. Ici, Dieu s'est entièrement consacré à lui. Il ne tient plus les hommes à distance. Dieu et cette vie ont trouvé leur unité. Dieu est au milieu de ma vie; il m'accompagne tout le long de mon existence et se trouve là à l'heure de la mort. J'ai vécu avec Dieu. C'est ainsi seulement que je connais Dieu : non le Dieu qui créa ce monde et pourrait encore en créer une infinité d'autres, ni davantage d'ailleurs un Dieu « historique », dont on rapporte qu'après avoir été en colère contre l'homme, il se serait réconcilié avec lui. Quoi qu'ait pu faire ou dire le Dieu de la foi, c'est pour moi qu'il l'a fait ou dit. Non pas pour moi entre autres, mais, ainsi que cela m'a été révélé par l'expérience de la foi, pour moi tout seul. Et tout cela ne m'a pas seulement été dit; cela s'est passé en moi, tout ce que je sais par la foi a eu lieu dans ma vie. Rien de tout cela n'a tout simplement disparu dans le passé, comme si ce n'était plus là pour moi. Mais ce passé est toujours là. Il forme mon présent. Il a fait partie de ma vie et me redevient toujours actuel. Je suis le pécheur. Je suis celui qui est soumis à la loi, le désespéré qui murmure contre Dieu, qui ne sait pas aimer Dieu; et je suis aussi celui qui est sauvé, un saint.

Ce sont les grands motifs de l'histoire sainte qui se trouvent transférés ici dans la vie des hommes, tels que chacun les vit en lui-même. Chacun les retrouve dans sa propre vie; chaque vie est une vie selon l'histoire sainte. Je le sais par moi-même, lorsque je me vois à la lumière de ma foi, lorsque je deviens conscient de ma vie. C'est là le contenu même de ma vie, tel qu'il m'apparaît à travers les motifs principaux qui s'y combattent. Il y a, entre l'histoire sainte et la vie, un rapprochement à faire qui est caractéristique pour toute l'attitude religieuse de Luther. De puissants thèmes se font entendre, qui résument en eux les motifs fondamentaux de l'histoire sainte. Ces thèmes, l'homme les retrouve dans sa vie. Il cherche et trouve dans ces motifs ceux qui lui conviennent. Il se construit un ensemble de motifs dans lequel la vie et l'histoire sainte sont indissolublement unies. *...quod gestum est historice et temporaliter, quando Christus venit : legem abrogavit et libertatem ac vitam aeternam in lucem produxit, hoc privatim quotidie fit spiritualiter in quolibet Christiano, in quo subinde invenitur per vices tempus legis et gratiae... Est igitur in Christiano utrumque tempus legis et gratiae in affectu. Legis tempus est, quando lex me exercet, divinat, contristat et redigit in cognitionem peccati ac illud auget... Tempus gratiae est, cum cor iterum erigetur promissione gratuitae misericordiae Dei...* (*In Ep. Gal.*, W. W., 40[1], p. 524 et suiv.) Un rapport dialectique fondamental unit les deux : la vie et l'histoire sainte. Ma vie ne peut être comprise que si l'on part de la dialectique de l'histoire sainte, de même qu'inversement, l'histoire sainte ne me dirait

rien, ne pourrait constituer le contenu de ma foi, si je ne la retrouvais pas dans ma vie.

Ce qui fait l'essentiel de la foi, c'est sa relation avec la vie. (Voir : *ibid.*, p. 85.) Et cela vaut pour chaque homme. Chacun doit penser que le Christ est né pour lui. (Voir : *Predigt am Christtage...* GOGARTEN, *l. c.*, p. 282.) C'est dans ce rapport personnel entre Dieu et l'homme que se trouve en quelque sorte le point culminant de la foi. (Voir : *Ep. Gal.*, W. W., 40[1], p. 537 et suiv. Voir aussi : *Predigten über das dritte und vierte Kapitel Joh.*, W. E., t. 47, p. 188.) Il se peut que la voie indiquée pour arriver à ce rapport soit de se dire : « Je suis un homme et Jésus est mort pour tous les hommes. » (Voir : *Ep. Gal.*, W. W., 40[1], p. 299. *Thesen De Fide*, 1535, W. W., 39[1], t. 29.) Mais ce rapport tout à fait immédiat à Jésus, ce rapport de Moi à Toi reste, pour l'âme religieuse, une donnée première qu'on ne saurait déduire d'aucune autre. *Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutereris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat : Ego sum ut Christus, et vicissim Christus dicat : Ego sum ut ille peccator, quia adhaeret mihi, et ego illi.* (*Ep. Gal.*, W. W., 40[1], p. 285. Voir aussi : p. 282 et suiv.)

Ici-bas et l'au-delà.

Dans l'anthropologie de la Renaissance italienne et dans l'anthropologie mythique de Bovillus, la question de l'existence de l'homme dans l'au-delà joue un rôle important. S'il est vrai que l'homme soit immortel, quelle sera alors sa vie dans l'au-delà? C'est une question sur laquelle l'homme de la Renaissance tient à se renseigner. Il est attiré par le monde inconnu. Il voudrait connaître le sort futur de l'homme, se faire une image de ce qui est réservé à l'âme humaine dans l'au-delà. De pareilles spéculations sont étrangères à Luther. La foi n'est pas pour lui un savoir, même si ce savoir se rapporte à l'au-delà et à la vie future. Un savoir de ce genre suppose déjà une conception bien définie du monde et de l'homme par rapport au monde, fondée sur la différence établie entre le monde de l'au-delà et celui d'ici-bas. La foi, par contre, ignore une pareille vision du monde et de la vie. Elle est sur un tout autre plan que celui de ce qui m'advient. Elle conçoit le monde tout simplement comme existant. L'homme et le monde ont pour elle quelque chose d'impersonnel, de suprapersonnel. S'il voyait les choses, comme le faisait l'homme de la Renaissance, le moi humain, qui a trouvé dans le Christ le Dieu auquel il peut dire Toi, redeviendrait l'homme tout court, l'homme en général; il se trouverait faire face à un monde obéissant à ses

propres lois et se verrait rangé parmi les autres créatures de la nature. Qu'en serait-il alors de la primauté donnée au rapport religieux entre le Moi et le Toi? L'homme se verrait de nouveau obligé de chercher dans ce monde ou en dehors de ce monde *son* Dieu, le Dieu auquel il pût adresser ses prières.

La foi, telle que la comprend Luther, ne connaît pas de schème mondial. La vision de la chose existant par elle-même, qu'il s'agisse du monde ou de l'homme, ne peut lui servir de point de départ; on ne saurait l'opposer à la foi comme une donnée indépendante, accessible comme telle au savoir, et existant déjà avant elle. La foi ne procède pas par déduction; elle ne vient pas après coup, ce n'est pas une fonction dont l'exercice suppose, comme existant déjà par soi, ce qui doit être mis ici en rapport. Mais tout n'acquiert son vrai sens, ne devient pour le croyant une chose réelle que s'il le voit avec les yeux de la foi. Seul le moi croyant comprend ce que tout cela veut dire. Il n'y a pas d'un côté le Moi et, de l'autre, ce qui apparaîtrait au savant en quête de connaissances comme un fait qu'il n'aurait qu'à décrire sous toutes ses faces, dans son objectivité.

C'est ce point de vue qui détermine la conception de l'au-delà chez Luther. L'au-delà n'est pas pour lui une donnée transcendante qu'il faille comprendre comme telle. Le croyant ne le considère jamais qu'en fonction de lui-même, de sa vie, de la vie que mène l'homme ici-bas. Chez Luther, la vie de l'au-delà n'acquiert son vrai sens que par rapport à la vie que mène le croyant sur terre. L'au-delà signifie la rémission du péché, la libération de l'état d'oppression, de sujétion, de tension, dans lequel nous vivons, la fin de la lutte. Et cela implique que le but est inséparable de tout ce qu'a dû subir celui qui l'a atteint. C'est rétrospectivement, c'est par rapport au passé, à la lutte menée pour le salut, que l'au-delà acquiert pour l'homme sa vraie signification. Dans l'au-delà, l'homme est *délivré*. Il ne devient pas une créature qui de quelque manière aurait atteint un degré plus élevé dans la hiérarchie cosmique des valeurs tandis que la vie terrestre serait ainsi en quelque sorte effacée et semblerait n'avoir jamais eu lieu. L'homme se retrouve dans l'au-delà, en tant qu'homme, qu'homme délivré de cette vie. Il a fini de lutter : il ne sera plus en proie au doute, au désespoir. C'est la délivrance, le salut, qui reste ici le motif fondamental et non la seule béatitude.

Chez Luther, c'est donc toujours la vie, la vie personnelle, qui a la primauté. Ce qu'il voit dans l'homme, c'est

le Moi, la personnalité, et non une créature de la nature, dépourvue de personnalité, qui représenterait, en soi, l'idée de l'homme et ne se comprendrait qu'en partant du cosmos, de la place qui lui aurait été assignée dans l'ensemble de toutes les créatures. Cet homme, qui reste centré sur lui-même et sur sa vie, ne demande pas s'il y a ceci ou cela, ou s'il en est ainsi ou autrement dans le monde. Il cherche ce qui est *sien;* il cherche ce dont il peut dire : ceci est à moi. Il cherche la foi, et non le savoir. Il ne demande pas : « Qu'est-ce que Dieu? » Il demande : « Que m'es-tu? » Tout ce qui concerne le monde, tout ce qui ne fait qu'exister, est dépassé dans la foi. Que peut être un monde, qui se laisse contempler et explorer, à une âme angoissée qui craint l'enfer? Que pourrait-il encore lui apporter? Aux yeux de la foi, il n'y a pas de chose existant par elle-même. Exister, c'est être tout à moi ou tout à toi.

Il n'est donc rien que la foi puisse laisser subsister en soi, il n'est rien ici, qui ne me concerne. Dans tout cela, Dieu et moi sommes toujours présents, formant un tout qu'on ne saurait dissocier : Dieu contre moi, et moi contre Dieu; Dieu pour moi, et moi pour Dieu. C'est là tout ce que connaît le croyant. Encore ne le connaît-il pas de façon à être en mesure de savoir ce qui se passe dans son âme et au-dehors de son âme, de sorte qu'il puisse spéculer sur cette âme et sur son sort. Il ne vit que dans la foi; il est pris tout entier par la vie, et rien ne peut l'en détacher.

L'élément religieux n'a rien à faire chez Luther avec la vision concrète d'un monde. Il n'y a pas un monde supérieur, un monde supraterrestre que l'on pourrait comprendre et connaître en soi; il ne s'agit pas ici de constater une transcendance, assimilable à une donnée objective qu'il faudrait concevoir comme telle, et dont l'homme pourrait se faire une image. (Voir : *Vorl. über I Mose*, W. W., 43, p. 359 et suiv.) L'homme n'est pas un spectateur qui se documenterait sur un monde supraterrestre, et en tirerait ensuite des conclusions pour son sort. Il ne veut ni voir ni établir des faits. Avoir ou ne pas avoir est pour lui la seule chose qui importe. Nous ne comprenons pas « en quoi consiste la vie éternelle, mais nous croyons cependant qu'elle nous sera donnée en partage », *was das ewige Leben sei; aber wir glauben doch, dass wir desselbigen teilhaftig werden sollen.* (*Predigten über das dritte und vierte Kapitel Joh.*, W. E., 46, p. 269.) C'est par la foi que nous atteignons à la vie éternelle. (Voir : *ibid.*) « Du moment que la foi est là, tu as déjà la vie éternelle. » *Wenn der Glaube da ist, so hat du schon das ewige Leben.* (*Ausleg. des 6, 7 und 8 Kapitel Joh.*, W. E., 47, p. 375 et 367 et suiv. Voir aussi : *Auslegung des ersten und zweiten Kap. Joh.*, W. E., 45, p. 406, et de même : *Ein köstlicher Sermon von der Frucht und Kraft*

der Himmelfahrt... GOGARTEN, p. 364.) Mais ce que l'homme cherche, il ne le trouvera jamais intégralement ici-bas. Sa foi reste toujours incomplète. « C'est un grand art et une grande science, de sorte qu'aucun saint n'a jamais pu vraiment l'apprendre ou l'approfondir... » *Es ist eine hohe eunst und lehre, so kein Heiliger hat auslernen oder ausgründen können*... (*Auslegung des 6, 7 und 8 Kap. Ev. Joh.*, W. E., 47, p. 322. Voir aussi : *Ep. Gal.*, W. W., 40[1], p. 345.) Et, cependant, c'est ici qu'il s'agit de lutter pour l'acquérir. « J'ai devant moi la vie éternelle; si je ne l'obtiens pas ici sur terre, je ne la rattraperai jamais là-bas, mais c'est ici, tant que nous sommes dans ce corps, qu'il faut l'obtenir... » *Ich hab das ewige Leben vorhin. Kriege ich hie auf Erden nicht, so überkomme ichs dort nimmermehr, sondern hie in diesem Leibe muss es erlangt und erkriegt werden*... (*Auslegung des 6, 7, 8 Kap. Ev. Joh.*, W. E., 47, p. 367 et suiv.)

C'est dans l'au-delà seulement que l'homme trouvera le repos. (Voir : *ibid.*, p. 369 et suiv.) Mais, pour le chrétien qui a la foi, la vie dans l'au-delà n'est pas une chose qui se laisserait représenter comme un état existant en soi et que l'on puisse décrire comme tel. C'est grâce à son rapport avec la vie humaine, et avec tous les problèmes que celle-ci comporte, que la vie dans l'au-delà obtient son vrai sens et la signification que lui donne la foi. De même que l'enfer n'est rien d'autre que la mauvaise conscience, une bonne conscience est « le paradis et le ciel », *das Paradies und Himmelreich.* (*Verantworlung der aufgelegten Aufruhr*, 1533. Voir Th. HARNACK, *l. c.*, t. II, p. 31.) Qui dit béatitude, dit délivrance.

Le moi religieux et l'homme de la Renaissance.

Dans la Renaissance italienne, l'anthropologie occupe une place centrale. Que peut bien être l'homme? Cette question revient sans cesse. Les philosophes, les poètes, les artistes, les magiciens, les astrologues présentent à l'homme son image. Il s'agit de dire à l'homme ce qu'il est, de le rendre conscient de ce qui fait sa nature et sa valeur. Cette primauté accordée à ce qui est humain, cette préoccupation de tout rapporter à une conception de l'homme bien établie une fois pour toutes, disparaît dans l'expérience luthérienne de la foi. L'homme est remplacé par le moi croyant, une donnée qu'on ne saurait généraliser ou réduire à une autre. L'homme ici ne dit pas : « Je suis un homme. » Il dit sans ambages : « Moi, Moi, j'ai Dieu. » Le croyant ne peut parler autrement. Non : « L'homme a », mais : « Moi j'ai. » Il se peut que je sache que le Christ est mort pour les hommes, pour l'homme, mais je ne puis *croire* que dans le Christ, qui s'est sacrifié pour *moi*, pour *nous*. C'est moi qui suis en cause, moi,

tel que je vis et je meurs, et non une représentation quelconque qu'on s'est faite de l'homme, conçu dans ses rapports avec une autre représentation qui serait Dieu. Ce qui importe ici, ce n'est pas ce que je sais de l'homme, une connaissance de soi qui me permettrait de me sentir homme avant tout, et qui serait en quelque sorte la condition de la foi. La foi en ce sens est sans condition. La seule donnée qu'elle suppose, c'est Moi, avec ma vie et mes souffrances personnelles. « Je suis. Je crois. » Et dans cette proposition, le « Je suis » ne mène à rien qui le dépasse; il n'implique pas une définition de l'être qui *est* ici, pas plus que la foi en un Dieu auquel on dit : « Toi », ne mène à une définition de la nature de Dieu. Le moi du croyant n'a pas besoin qu'on définisse d'une façon générale ce qu'il est. La voie ne mène pas de l'homme au Moi, mais c'est le Moi qui est la donnée première, et ce moi ne trouve pas son achèvement dans une détermination cosmique de l'être de l'homme, mais dans son rapport avec un Dieu auquel il peut dire : Toi.

Le moi s'exprime ici d'une façon immédiate sans avoir à passer par des interprétations d'ordre anthropologique. Il s'agit de moi-même et non de l'homme, tel qu'on le définit pour ainsi dire de l'extérieur, comme un être composé, de par sa nature, d'un esprit, d'une âme et d'un corps, et tel que le voit par exemple saint Paul d'après un passage cité par Luther. (Voir : Luther, *Vorlesung über den Römerbrief, überlr. von Ellwein*, p. 449.) Le moi qui s'adresse à Dieu n'est pas un moi intermédiaire, un moi-microcosme. Lorsque je prie Dieu, j'entre directement en rapport avec lui, afin qu'il devienne *mon* Dieu. Ce que je dis sous l'empire de la foi c'est de moi que cela vient, même si cela me dépasse de loin. Cela n'existe que dans la mesure où cela vient de moi. Il n'est pas donné à l'homme en soi de croire.

Et cela ne veut pas dire qu'un individu se distingue ici d'un autre par une façon d'être à lui. Je ne crois pas autrement, ni à autre chose que les autres. Mais c'est moi, moi tout court qui crois. Ce moi croyant ne se laisse pas déterminer de par ailleurs comme cela se produirait si le moi pouvait en quelque sorte se détacher de ce qu'il est et se ranger dans le monde des objets. C'est ce qui arrive, lorsque je ne parle plus de moi, mais de l'homme. L'homme devient alors pour moi une figure, une image, et je puis me reconnaître en lui. Mais moi, — celui que la foi a fait de moi, — je reste en dehors de cette image. Pour me concevoir tel que je suis, dans mes rapports avec Dieu, je n'ai pas besoin d'être classé sous une rubrique quelconque

qui me détermine d'une façon générale. Ce moi ne peut nullement être déduit d'une généralisation et saisi de l'extérieur. Comme tel, on ne peut le prendre comme un objet. En tant que moi purement religieux, il est exclu de la sphère des connaissances. La pensée a beau s'en emparer, elle n'en fera pas un : Il. Dans la foi, l'homme garde son moi, un moi qui n'a rien à faire avec un non-moi, et qui ne connaît qu'un Dieu auquel il peut dire : « Toi. » L'homme ne fait pas face ici à un monde impersonnel ou supra-personnel. La foi le met en contact avec un Dieu personnel, avec Jésus, le Dieu fait homme. L'homme et Dieu, le moi en personne et le toi en personne. Tout ce qui n'entre pas dans ce rapport personnel serait déplacé ici. Entre le moi de l'homme et le Dieu auquel il dit « Toi », il ne saurait y avoir un troisième être; il n'y a ni « l'homme » ni « le monde ». « Tout, l'un dans l'autre, est une seule et même chose... : Dieu, le Christ et Toi. » *Alles mit einander Ein Ding... : Gott, Christus und du.* (K. P. TAUFE, *Christi*, *Matth.*, 3, 13 et suiv. Th. HARNACK, *l. c.*, II, p. 353.)

De même que, pour le croyant, il ne saurait être question d'atteindre à Dieu par la connaissance, il n'y a pas pour lui un connais-toi toi-même dans lequel il pourrait se représenter comme tel, en dehors de l'ensemble d'expériences par lequel l'a fait passer la foi chrétienne. *Nam theologiae proprium subjectum est homo peccati reus ac perditus et Deus justificans ac salvator hominis peccatoris.* (*En. Ps.*, LI, W. W., 40², p. 328.) Il s'agit ici de l'*homo theologicus*. (Voir : *Disp. De Homine*. W. W., 39¹, p. 176.) C'est un homme dont les philosophes ignorent tout. *Ideo si comparetur philosophia seu ratio ipsa ad theologiam apparebit nos de homine paone nihil scire.* (*Ibid.*, p. 175. Voir aussi : *Auslegung des 1 und 2 Kap. Joh.*, W. E., 46, p. 87.) Il ne s'agit pas ici de se borner à connaître l'homme tout court; la connaissance de soi devient chez l'homme un acte religieux. Se connaître soi-même signifie pour l'homme prendre conscience de soi en tant que pécheur, signifie repentir. (Voir : *Ep. Gal.*, W. W., t. 40 ¹, 231, 224.) L'homme ne se contente pas de dire : Je constate d'une façon générale que les hommes sont des pécheurs; il passe par une expérience religieuse qui lui fait reconnaître qu'il est lui-même un pécheur. Mais tout en reconnaissant qu'il est un pécheur il importe qu'il ne s'installe pas dans le repentir, et qu'il ne cherche pas à se voir et à se comprendre en dehors des liens qui l'unissent au Christ ...*ea enim est miseria humana, quod in tentatione aut morte statim relicto Christo consideremus vitam et facta nostra.* (*Ibid.*, p. 282.) L'homme doit se retrouver lui-même dans le Christ... *Sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, et vita qua vivo, est Christus.* (*Ibid.*, p. 283.)

La vie et le mythe.

L'anthropologie de la Renaissance cherche à définir, dans le mythe, le rôle de l'homme dans le monde et vis-à-vis du monde. Dans la vision religieuse de Luther par contre il n'y a plus de place pour la pensée mythique. L'image du cosmos disparaît. Tout se passe dans le cadre de la vie réelle de l'homme. Dieu écoute ce que lui disent les hommes. Il prend part à tout ce qui les concerne; il se fait tout raconter. Il ne leur parle pas d'autres mondes dont ils ne peuvent rien savoir; il leur parle de leur monde à eux, de leur vie. *Vivo*, avait dit saint Augustin. La certitude qu'il a de vivre est pour lui le point de départ de toute pensée. Pour Luther, lui aussi, cette certitude est une donnée première. Et cette conscience de vivre ne se rapporte pas seulement à l'existence de l'homme; elle comprend tout ce que l'homme ressent, tout ce qu'il peut raconter, sa vie personnelle tout entière. C'est pourquoi il ne saurait être question de se détacher de cette vie, dans l'espoir de trouver là-haut des formes de vie « plus réelles ». Il ne s'agit pas de vivre « davantage », mais de passer sa vie tout entière dans la foi. L'homme est inextricablement impliqué dans cette vie, lié à cette vie. Dieu ne connaît rien d'autre que cet homme qui vit sa vie. L'homme n'est pas pour lui une figure mythique; il est ce qu'il est ici : l'homme de cette vie.

Certes, on pourrait trouver chez Luther, lui aussi, les motifs dont s'est servie l'anthropologie de la Renaissance pour désigner à l'homme une place spéciale dans le monde, tels par exemple l'homme-microcosme (voir : *Vorl. üb. I Mose*, W. W., 42, p. 51) ou le motif biblique de l'homme souverain du monde. (Voir : *Disp. De Homine*, W. W., 39^1, p. 175.) Mais de pareils motifs ne mènent pas chez Luther à des spéculations mythiques sur l'homme et sur son sort. Il ne saurait être question chez lui de déifier l'homme. « On a beaucoup écrit qu'il fallait déifier l'homme, écrit-il. Ils se sont donc mis à construire des échelles pour grimper jusqu'au ciel, et beaucoup d'autres choses de ce genre. » *Es ist viel davon geschrieben, der Mensch soll vergotterwerden; da haben sie Leitern gemacht, daran man gen Himmel steige, und viel solches Dinges.* La vraie voie pour « gagner le ciel », *hinanzukommen* c'est que « tout ce que tu dis, tout ce que tu penses, toutes tes démarches, bref, ta vie tout entière soient consacrés à Dieu, *dass alles was du redest, denkst, gehst, Summa, dein ganzes Leben gar göttisch sei* (*Predigt 16 So. n. Trin. Ep. Ephes.*, 3, 13-21.) Il ne faut pas se perdre dans les spéculations, mais toujours en revenir à soi-même, à la vie.

« Dirige tes regards vers le bas; vois ce qui se passe dans ton cœur. » *Herunter siehe, wie dein Herzstehe.* (*Serm. üb. Matth.*, p. 13; GOGARTEN, *l. c.*, p. 156.) Il ne s'agit donc pas d'essayer de lire l'avenir dans les étoiles. (Voir : WARBURG, *Historisch-antike Weissagung in Wort und Bild. Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. Wiss.*, 1920, et LUTHER, *Vorredo zu Joh. Lichtenbergers Weissagung.*, W. W., 23, p. 11.) L'homme doit ne compter que sur Dieu et s'en tenir à Dieu, tel qu'il lui a été révélé par le Christ. (Voir : *Ep. Gal.*, W. W., 40[1], p. 79.) Il ne doit y avoir pour lui que le Dieu qui connaît l'homme et qui prête l'oreille à ses prières (voir : *ibid.*, p. 360. Et aussi : *Vorl. üb. I Mose*, W. W., 44, p. 591), le Dieu qui s'entretient avec nous, avec chacun de nous en particulier. (Voir : *ibid.*, 43, p. 240.)

Luther a en quelque sorte démythisé l'homme. L'homme de Luther n'est plus une créature cosmique dont le sort est lié à celui du monde. Il ne s'agit pas d'opposer l'une à l'autre deux puissances universelles, Dieu et l'homme, qu'on ne saurait interpréter qu'en recourant au mythe. La voie qui mène vers Dieu n'est plus une ascension. Pour arriver à Dieu, l'homme n'a plus à parcourir une série de mondes de plus en plus proches du ciel. Pour trouver Dieu et s'approcher de lui, il n'a plus à se rendre dans d'autres sphères supraterrestres. Il n'a plus à s'amender et à se transformer, à tendre vers une plus haute qualité d'âme. Il ne s'élève plus vers Dieu. Dieu se penche vers lui. Dieu le prend pour ce qu'il est, l'homme de ce monde-ci. C'est lui qu'il veut et non pas uniquement son âme, une âme mythique qui, déjà sur terre, appartiendrait à un autre monde. Il n'y a que la vie humaine et Dieu, la vie humaine telle que chacun la vit, non la vie humaine telle que l'explique le mythe.

L'homme reste où il est. Il ne dépasse pas ses limites. Que ce soit dans le monde ou dans l'homme, il n'y a plus ni haut ni bas. Chez Luther, le chemin qui mène vers Dieu ne va pas de la terre vers des régions plus élevées. L'homme n'a pas besoin de quitter la terre pour s'élever jusqu'au ciel. Son Dieu est ici; ce n'est pas dans l'Infini qu'il le trouvera. Dieu est auprès de lui; il est là tous les jours. Il n'y a que Dieu et la vie humaine, l'homme inséparablement lié à cette vie, et le Dieu de cette vie.

Et c'est ainsi que s'écroule tout cet échafaudage du monde, avec ses échelons, sa hiérarchie des valeurs, ses différents empires. L'homme est seul à seul avec Dieu. Il affirme la vie, dans laquelle il se trouve à côté de Dieu, agissant avec lui : un Dieu personnel et non une divinité, un homme qui ne prétend à rien d'autre qu'être homme, et n'aspire pas à être une âme supraterrestre. Dieu a pris

la forme de l'homme dans le Christ. Pourquoi alors l'homme voudrait-il être plus qu'un homme? Le Christ a vécu la vie. Il l'a vécue en tant qu'homme. L'homme affirme cette vie d'après le Christ, cette vie sur terre. Le mythe ne se dresse plus entre Dieu et l'homme. La vie humaine existe en elle-même, elle est centrée sur elle-même. Ce n'est pas une forme de vie entre d'autres possibles; il s'agit de cette vie avec tout ce qu'elle contient, tout ce qui s'y passe tous les jours, avec ce qu'elle a de personnel et ce qui ne se produit qu'une fois. Elle n'est pas le reflet d'autre chose; elle est cette vie réelle, telle que l'expérimente l'homme et telle qu'elle lui apparaît sous son aspect personnel : bref, sa propre vie.

Cette vie personnelle dans son rapport avec Dieu, est une fin dernière. Tout ce qui concerne cette vie, ce qui se passe dans cette vie obtient par ce rapport une dignité religieuse avec laquelle aucune spéculation cosmique sur la vie comme telle ne saurait rivaliser. Et cela concerne tout ce que cette vie implique, tout ce qui viendra encore s'y intégrer. L'homme est enraciné dans cette vie. Il est l'homme de telle activité, de telle profession, de telle famille. C'est lui que Dieu connaît et non une âme détachée de tout contact avec les choses terrestres. Dieu veut qu'il soit celui qu'il est. L'homme qui s'adresse à Dieu n'est pas une créature qu'on ne saurait interpréter que d'un point de vue cosmique, c'est cet homme, tel qu'il est là. Car seul l'homme qui vit *sa* vie peut être le frère du Christ.

Tous ces gens qui vivent et agissent dans le monde de Luther ne sont pas les symboles de quelque chose qu'ils ne seraient pas eux-mêmes, et ne feraient que représenter. Chacun d'eux parle à Dieu de lui-même, de lui, en tant que personne; il raconte tout ce qui lui est arrivé. Dieu ne tient pas à savoir si tout cela a quelque intérêt d'une façon générale. Tout revêt un intérêt du fait d'être entré en rapport avec lui.

Mon Dieu, le seul Dieu que je connaisse, que je puisse connaître, est là pour moi. C'est moi qu'il connaît, et non le monde. Il est entré dans ma vie, et cette vie n'a plus besoin de faire face au monde, de se justifier devant le monde. Quel intérêt le monde peut-il encore avoir pour moi, puisque j'ai mon Dieu, puisque le Christ lui-même est devenu homme? Dieu me prend comme je suis et comme je vis; il me laisse là où je suis. Ma vie est ce qui lui importe; comment alors ne lui donnerais-je pas la primauté? Et que peut bien m'apporter ce grand univers avec tous ses secrets, à côté du fait que j'ai mon Dieu, et que ce Dieu est le Dieu de ma vie?

Dans cette valeur propre qu'acquiert maintenant en Dieu la vie, se trouve un des éléments les plus importants pour le développement que prendra par la suite la conception de la vie. La voie ne mène plus du monde vers la vie, pas plus qu'elle ne mène de la créature du monde : homme, vers l'homme tel qu'il se ressent lui-même. La vie est centrée sur elle-même, et par là, les différentes activités vitales obtiennent une valeur propre qu'elles n'auraient jamais pu acquérir dans la contemplation du monde comme tel. Dieu voit, affirme, veut tout cela. Il est toujours présent dans la vie de l'homme, de chaque homme, quel que soit l'endroit où il se trouve.

L'homme de la Renaissance, lorsqu'il se met en question, lorsqu'il s'adresse au monde, cherche à trouver son image dans l'ensemble de toutes les créatures. Ou bien, il pose les questions qui le concernent et celles qui ont trait à la forme que prendra sa vie, en homme fort d'un droit découlant de son intérêt naturel. Cet intérêt légitime, il s'en réclame, pour s'occuper de lui-même et délimiter en conséquence la sphère des problèmes qui l'intéressent. Mais cette façon de poser les questions, encore qu'elle parte de l'homme et n'ait en vue que lui, ne signifie pas que le monde ait cessé d'être une donnée première. Le monde reste ce qu'il est; il reste le Tout, même si moi, qui n'en suis d'ailleurs qu'une infime partie, je me détourne de lui, pour me renfermer dans ma vie particulière et pour élucider mes problèmes. Si je me demande alors ce que je peux bien représenter de « particulier » dans le monde, ce n'est en tout cas pas en partant de moi-même que je puis justifier cette prétention à avoir une valeur particulière, mais seulement au nom de la structure propre à la nature de l'homme, qu'il faudrait définir d'une façon générale. L'homme, comme tel, est quelque chose de particulier; il exerce dans l'univers une fonction spéciale, qui lui est prescrite par Dieu. Mais l'homme dont il est question ici, ce n'est pas moi-même. C'est-à-dire que la signification et le degré d'importance de tout ce que je vis purement en tant que personne, ne viennent pas de lui. Quant à ce qui concerne Dieu, ainsi que l'enseigne Luther, je lui parle de moi. Chacun lui parle de soi. C'est aussi pourquoi, je ne puis plus recourir à aucun mythe cosmique, pour interpréter ma vie. La foi démolit le monde mythique, dont s'inspirait l'homme qui cherchait à comprendre sa nature et sa destination. C'est là l'œuvre de Luther. Tout ce monde s'écroule. Quel intérêt peut bien avoir tout ce que l'on peut raconter du monde, pour l'homme qui a trouvé son Dieu? Tout cela n'existe pas pour le croyant. Ou bien cela n'existe que pour que l'homme se réfugie en lui-même et dans sa vie, afin d'y retrouver Dieu.

L'homme est en contact immédiat avec Dieu. Chacun de nous n'est conscient de lui-même que dans la mesure où il se sent près de Dieu. Le Dieu de Luther, tel qu'il le conçoit dans le Christ

est le Dieu qui est près de l'homme, qui ne saurait être assez près de lui, un Dieu complètement absorbé dans cette vie. La foi, c'est avoir Dieu à soi. Le Dieu dans lequel je crois, est *mon* Dieu, le Dieu de ce moi. Je connais Dieu et il me connaît. Le Dieu du chrétien est seul avec chaque homme. Et chaque homme est seul avec le Dieu qui nous est apparu dans le Christ. Dieu a fait don de lui-même à chacun en particulier. « Vois, lorsque tu comprends le Christ, comme un don qui t'a été fait en personne, et que tu n'en doutes pas, alors tu es un chrétien. » *Siehe, wenn du also Christum fassest als deine Gabe, dir zu eigen gegeben, und zweifelst nicht dran, so bist du ein Christen.* (*Ein klein klein Unterricht...* Gogarten, *l. c.*, p. 5. Voir aussi : *Predigt am Tage Petri und Pauli... Matth.*, 16, 13-19. *Ibid.*, p. 11.) Que pourrait ajouter à cela le monde? *Fidelis plane est ...victor mundi... Sic unusquisque Christianus implet coelum et terram, fide sua, ut praeter eam nihil videre possit.* (*Ep. Gal.*, W. W., 40[1], p. 390.)

X

L'HOMME HUMANISTE

Érasme.

Nous autres, les hommes.

Dans l'anthropologie cosmologique de la Renaissance, se connaître soi-même signifie se définir, dans ses rapports avec le monde. Chez Luther, la connaissance de soi ne peut être que la conscience que l'homme prend de soi, à travers ses rapports avec Dieu. *Homo cosmologicus* et *Homo theologicus*. Dans les deux cas, l'effort de l'homme pour se connaître lui-même, le mène à se dépasser. Chez Érasme, par contre, l'homme cherche à se comprendre lui-même, à s'accepter et à se connaître tel qu'il est. Il rentre en lui-même et met en valeur ce qui est particulier à l'homme. Il demeure dans sa patrie humaine, et évite soigneusement tout ce qui pourrait l'en détacher et le conduire au-delà de lui-même, dans des régions où il ne pourrait plus se saisir comme cet homme-ci, à la place qu'il occupe dans sa vie, et dans les termes où il parle de soi.

Au lieu du monde de possibilités illimitées, tel qu'il miroitait aux yeux des hommes de la Renaissance, l'homme d'Érasme n'a comme horizon que le cercle restreint des circonstances et des modes d'activité que lui prescrit la vie. C'est ainsi que les générations ultérieures, partant d'une conception solidement établie du monde qui entoure l'homme, et de la vie qu'il mène, ne pourront même plus mettre en question cette sphère de ce qui va de soi et de ce qui est consacré par l'habitude. Ce fut le mérite d'Érasme de délimiter ce qui est habituel à l'homme, d'en faire un ensemble de significations centré sur lui-même, et de le rendre concret sous les formes les plus variées. Il met en valeur l'homme qui n'est rien d'extraordinaire, l'homme avec ses nombreux côtés faibles et ses limites, telles qu'elles

se manifestent dans ses façons de penser et d'agir. Cet homme n'a pas la prétention de chercher ailleurs qu'en lui-même les raisons de la signification qu'il donne à sa vie. Il lui suffit d'être homme. Il n'essaie pas d'abord de définir la réalité humaine comme telle, de déterminer la vie d'après la nature ou le sens qu'elle peut avoir. Il ne s'élève pas au-dessus de la vie; ce qu'il dit, c'est de sa propre vie qu'il le tire; ce sont ses expériences vitales et celles des autres qu'il s'efforce d'exprimer. Ce qu'il a vécu, les expériences qu'il a faites, il les communique à son prochain, et celui-ci à son tour lui fait part des choses particulières par lesquelles il a passé. C'est ainsi qu'il se situe au beau milieu de la vie et qu'il se sait être homme, parmi les hommes.

Dans l'image anthropologique qu'Érasme se fait du monde, il y a constamment la présence de l'autre, c'est toujours le nombre qui a la parole. Ils ont tous leur façon d'être particulière. Ils suivent tous leurs penchants qui sont innombrables. Aucun d'eux ne se laisse prescrire ses penchants, aucun d'eux ne doit agir contre sa nature. Chacun doit être pris tel qu'il est; il faut lui prêter attention lorsqu'il vous fait part de sa façon d'être et vous parle de sa vie. C'est de toutes ces observations que se forme alors, toujours à l'appui d'expériences particulières, une idée de la vie humaine dans la multiplicité de ses manifestations. Il n'y a personne qui n'ait ici sa place. Chacun participe de l'*humain*. Chacun doit être interrogé sur ce qui révèle l'homme en lui. Il en est qui se livrent à des spéculations sur la vie humaine et qui cherchent à comprendre le monde et la vie. Cela aussi appartient au domaine de l'humain, doit à son tour être compris du point de vue humain. Le penseur ne saurait prétendre à une place particulière; pas plus qu'un autre, il ne peut échapper à la condition humaine. Il ne saurait se transformer à sa façon en quelque chose d'autre et se situer en dehors de la sphère réservée à ce qui est humain en général. Le sage, lui aussi, reste homme. Tout ce qui est « surhumain » n'est que duperie vis-à-vis de soi, n'est qu'une présomption injustifiable de l'individu, qui voudrait se détacher de la communauté humaine et répudier sa qualité d'homme. Personne ne peut être plus qu'un homme. Il échoit à chacun de sentir qu'il est un de ces innombrables hommes, d'arriver à être conscient de ce qu'il y a en lui de généralement humain.

Dans cette qualité d'homme, il y a quelque chose d'irréductible que nous retrouvons en nous et dans les autres. Comment les gens pensent-ils? Comment agissent-ils et sentent-ils? C'est la question qu'il faut toujours renouveler. Chacun doit dire de soi : je suis un homme, et quoi

qu'il lui arrive, rester conscient de la similitude de toutes les vies humaines et de la condition qui leur est commune. En tant qu'homme, il est membre de ce monde d'hommes, qui est là avant tout monde qu'il puisse imaginer et dans lequel il apparaît lui-même comme un des aspects infiniment variés sous lesquels il a plu au genre humain de se manifester.

Il y a donc quelque chose de spécifiquement humain à quoi se laisse ramener tout ce que les hommes font et pensent. Nous autres, les hommes, tel est le motif fondamental que l'on retrouve toujours chez Érasme, telle est la donnée première dont nous devons partir, dès que nous nous mettons à disserter sur la vie. Parlons de l'homme, parlons de nous autres, les hommes. Il semble que l'homme, après avoir longtemps parcouru le cosmos, soit rentré chez lui. Il a retrouvé sa patrie; il se voit entouré d'autres hommes; il leur communique les expériences par lesquelles il a passé, et eux, à leur tour, lui racontent leur vie. Il est un homme entre autres hommes.

Socrates Philosophiam a caelis deduxit in terras, Plutarchius introduxit in cubiculum, in conclave, in thalamos singulorum, écrit Érasme. (*Op. Ep.*, éd. Allen, VI, 72. Voir aussi : V, p. 338 et suiv.) Il n'appartient pas à l'homme, dit Érasme, de pénétrer les secrets de la nature, de s'élever au-dessus de ce monde, pour explorer des mondes supraterrestres. (Voir : *Enc. Moriae*, XXXII, XXXIX, LII.) L'homme de la Renaissance qui tend vers l'illimité n'a pas sa place ici. (Voir : *ibid.*, XXXIX.) Ces hommes qui découvrent toujours de nouveaux mondes, ne se connaissent pas eux-mêmes. (Voir : *ibid.*, LII.) Il s'agit de ramener l'homme vers lui-même. Mais ce qu'il y a de caractéristique chez Érasme, c'est que cette réflexion de l'homme sur lui-même ne mène pas simplement à une auto-analyse, à une détermination de l'être humain comme tel, mais à une large conception de la vie humaine, dans toute sa multiplicité. (Voir entre autres : *Colloquia*, éd. Schrevelius, 1664, *Philodoxus*, p. 664 et suiv.) Érasme considère en quelque sorte chaque homme isolément, il s'adresse à chacun en particulier. Chaque homme a sa façon d'être à lui que le philosophe doit connaître, pour être à même de le conseiller et de l'aider. (Voir entre autres : *Coll.*, *l. c.; De Amicitia*, p. 720.) *...nam non omnibus congruunt omnia.* (*Op. Ep.*, I, 565.) Toutefois, personne ne veut être autre que ce que l'a fait la nature. (Voir : *Dialogue Ciceronianus. Ex. off.*, Maire, 1641, p. 214 et suiv.) Il s'agit donc de comprendre toute cette humanité, de retrouver en chacun l'humain, tout en mettant en valeur ce qu'il a de particulier, et ainsi de rapprocher la philosophie de la vie humaine.

La qualité humaine.

L'anthropologie mythique de la Renaissance allait à la recherche de l'homme. Elle le cherchait dans le monde. Quelle est sa place ici? Quel est parmi les différents mondes, celui auquel il appartient? Pour Érasme, la présence de l'homme est une donnée première. Il est là. Il est présent à lui-même et aux autres. Chaque homme trouve sa signification en lui-même. Sa vie a pour lui un sens qu'il ne faut pas chercher ailleurs.

C'est de cette donnée première que découle le positivisme humaniste de la vie. Et cependant, il ne faut pas voir là une affirmation de la valeur de l'homme et de sa vie. L'homme est plein de faiblesses, et la vie pleine de calamités. Érasme ne cesse d'insister là-dessus. Mais le point de vue auquel il se place n'est pas celui de la valeur. Il ne dit pas : l'homme a le droit de s'attacher de l'importance, du fait que la nature humaine représente une valeur. C'était là le point de vue d'une anthropologie fondée sur l'idée de valeur, telle qu'était celle de la Renaissance. Dès lors que l'homme se prend comme point de départ, l'importance qu'il attache à lui-même et à sa vie n'a pas besoin d'autre raison d'être. Mais il en est tout autrement si l'on pose la question de la valeur de l'homme. Pour déterminer sa valeur, l'homme de la Renaissance se compare à d'autres créatures et à d'autres possibilités de l'être. Il cherche à prouver que l'homme représente effectivement dans l'ordre du monde une valeur. Cette pensée trouve d'ailleurs son achèvement dans la conception de Bovillus à qui l'homme apparaît comme une valeur *sui generis* et aussi — en vertu de la fonction qu'il doit exercer dans le tout mondial — une valeur dernière. Or, cet homme, déterminé par le degré de valeur qu'il atteint dans le tout mondial, ne se laisse pas réduire à être l'égal de tout homme quel qu'il soit. L'homme, tel que nous le rencontrons tous les jours, est un composé de valeurs supérieures et inférieures. L'homme mythique, déterminé par sa valeur cosmique, ne peut être tout simplement mis à égalité avec l'homme quotidien. De même qu'il y a dans le monde des degrés de valeur, il y en a à l'intérieur de la structure psycho-physique de l'homme. L'homme vu comme créature psychique et spirituelle, sous la perspective mythique de la valeur, est déjà une sublimation de l'être humain, c'est-à-dire un homme qui demeure sur le plus haut degré de la valeur et qui se libère autant que possible des valeurs inférieures que sa

nature est susceptible d'impliquer. Poussée jusque dans ses dernières conséquences, cette façon de voir mène à la conception de l'homme idéal qui a joué un rôle si important dans le développement de l'humanité. Pour Bovillus, cet homme idéal n'est rien d'autre que le *vrai* homme. C'est ainsi que se trouvent placés face à face le *vrai* homme et l'homme moyen. Cela aboutit à une dépréciation de ce qui est généralement humain en faveur de ce qui est *vraiment* humain. Le sage, pour Bovillus, c'est l'homme par définition. Dans la personnalité du sage, l'homme mythique trouve sa réalisation concrète. Le mythe et la réalité de la vie se confondent. L'homme ordinaire, par contre, n'est dans ce sens jamais tout à fait homme. Sa vie, ses intérêts journaliers, sa situation, toujours particulière et personnelle vis-à-vis du monde et de la vie, le disqualifient à proprement parler comme homme; il n'est pas un sage. Il n'est pas vraiment homme.

En opposition à cette conception de l'homme, Pomponazzi se place à un tout autre point de vue de valeur. L'homme et le philosophe ne sauraient être identifiés. Mais ce dont il s'agit vraiment, ce n'est pas d'affirmer l'homme comme tel, mais bien de lui assigner un domaine général de valeurs morales accessibles à tous. C'est sur l'homme bon, et non sur l'homme comme tel qu'il faut insister. (Voir, à ce sujet, la position prise par POMPONAZZI vis-à-vis de l'*homo factivus*. *De Imm.*, p. 110 et suiv.) L'homme qui accomplit une œuvre déterminée n'est plus l'homme sans plus. Il poursuit un but particulier. Par contre, c'est précisément un des traits qui caractérisent la façon dont Érasme envisage la vie, de situer l'homme au centre de ces occupations quotidiennes. Ce qui compte, c'est la vie avec tout ce qu'elle contient, avec les constantes évolutions des formes qu'elle crée, alors que tout l'effort de Pomponazzi tend vers une autre direction, vers une morale valable pour tous, dans laquelle il voit ce qu'il y a de généralement humain.

Érasme prend l'homme tel qu'il est, et non pas tel qu'il se prononce dans sa « dignité ». L'homme ne peut jouer le rôle d'un Dieu. Il doit se libérer de l'illusion du « surhomme », il doit savoir s'accepter comme homme. C'est ainsi que la conscience d'être homme n'induit pas Érasme à faire l'éloge de l'homme, pas davantage d'ailleurs qu'il ne le dispose à le condamner. Mais une fois accepté ce qui est humain, il découle nécessairement pour lui que les différentes formes de vie humaine trouvent en elles-mêmes leur justification. La tâche de l'homme ne peut pas être de vouloir jouer ici un rôle particulier et privilégié; elle ne doit pas être de chercher dans sa propre perfection la plus

haute réalisation de ce qui est humain. Chaque vie humaine a son importance. Chacun peut parler de lui-même, raconter ce qui lui est arrivé. Il est question ici de tous les hommes et non seulement du petit nombre à qui seule la parole pouvait être donnée, tant que l'homme n'était défini qu'en fonction de sa valeur.

On ne saurait réduire à une simple formule cet élément généralement humain qu'Érasme fait valoir partout. Il se présente comme un ensemble de motifs conditionnant une attitude générale d'un type particulier. La sympathie, l'amour du prochain, la conscience de faire partie de la communauté humaine, l'intérêt porté à tout ce qui est humain, à la diversité des cours que suivent les vies humaines, une certaine ironie à l'égard de la condition humaine, le sentiment constant de n'être après tout qu'un homme, l'effort d'atteindre partout à ce qui est humain, de retrouver partout l'humain, de se comprendre soi-même comme homme, d'être au fait de ce qu'il y a en soi d'humain, le besoin d'être sincère vis-à-vis de soi-même, de ne s'illusionner sur rien, l'humilité et une prudente et modeste acceptation de ses propres limites, forment chez Érasme un tout dans lequel s'exprime, sous des aspects multiples, la façon dont il envisage la vie.

Quid igitur superest, amice, nisi ut homines nati, sortem humanam aequo feramus animo? dit Philodoxus dans les *Colloques.* (Ed. Holtze, p. 174.) Personne ne peut échapper à la condition humaine. (Voir *Encom. Mor.*, XXXII et suiv., XXXV.) L'âme n'a pas d'ailes qui lui permettent de s'élever au-dessus du monde. *Quoniam delabentibus ex caelo fractae sunt alae, si qua Socraticis fabulis habenda fides*, est-il dit dans les *Colloques.* (Ed. Schrevelius; *Puerpera*, p. 399.) Chacun a ses côtés faibles. Cela fait partie de la nature humaine. *Non sum stoicus* ἀπαθής, *tangor humanis affectibus*, dit Philodoxus. (*Coll.*, éd. Holtze, p. 73.) Il n'y a pas de mortel qui, en toute occasion, soit sage et parfait. (*Coll.*, éd. Schrevelius; *Alcumistica*, p. 349.) De même on ne saurait en citer aucun, qui soit parfaitement heureux. *Nihil est tam felix in rebus humanis cui non aliqua pestis se admiscet.* (*Op. Ep.*, VII, 499.) Telle est la vie humaine. *Quid est vita hominibus, quanta doloribus mixta!* (*Ibid.*, I, 201.) Érasme ne tarit pas dans l'énumération des misères qui remplissent la vie humaine. (*De Conscribendis epistolis. Ex. off.*, Maire, p. 360, 379 et suiv.; *De Praeparatione ad Mortem, ibid.*, p. 50; *Enchiridion, Op.*, éd. Clericus, V, colonne 62. *Modus orandi. Ex. off.*, Maire, p. 65 et suiv.) *Quid humana vita fragilius? Quid brevius?* A combien d'accidents et de souffrances de toute espèce la vie humaine n'est-elle pas exposée? Et combien de maux les hommes ne s'infligent-ils pas réciproquement? (*Pacis Querella. Ex. off.*, Maire, p. 37.)

C'est ainsi qu'est fait le monde des hommes. Telles sont les conditions de vie communes aux hommes. *Eadem nascendi lex omnibus, eadem senescendi, moriendique necessitas.* (*Ibid.*, p. 36.) Vivre et mourir, tel est le sort commun à tous les hommes. C'est en se rendant compte de cela, que chacun prend conscience de la grande communauté humaine qui relie tous les hommes entre eux. Ils dépendent les uns des autres. *Adeo nihil est in rebus humanis, quod ipsum sibi sufficiat.* (*Ibid.*, p. 15.) Il est naturel aux hommes de s'entraider et de se faire mutuellement du bien. *Hinc est videlicet, quod vulgus quicquid ad mutuam benevolentiam pertinet, humanum appellat.* (*Ibid.*, p. 14.)

Expérience de la vie.

La conception qu'Érasme se fait de l'homme et de la vie est déterminée par la philosophie gréco-romaine de la vie, telle qu'elle avait continué à évoluer pendant la Renaissance. Son œuvre relève d'une grande tradition et constitue, à l'intérieur de cette tradition, un trait d'union essentiel entre la pensée antique et la pensée moderne. Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, l'homme comme tel avait été mis en valeur. L'homme y parle à l'homme. Il s'agit de trouver des solutions pour la vie humaine concrète. Dans l'anthropologie d'Érasme, la question de la vie est posée à présent d'une façon particulière, en prenant comme point de départ la vie elle-même, et non tout simplement l'homme comme tel, c'est-à-dire l'homme qu'il faut analyser d'après sa constitution psycho-physique, et qui, une fois cette analyse faite, se présente comme un objet à guérir. Vu à travers la philosophie antique de la vie, l'homme est la proie, tantôt de telle passion, tantôt de telle autre. Il s'agit de bien diagnostiquer le cas et de prescrire en conséquence le traitement qui lui convient. Devant une pareille façon de voir les choses, les événements d'une vie et ses conditions particulières reculaient à l'arrière-plan ou tout au plus ne comptaient-ils que comme des éléments susceptibles de déclencher certaines réactions émotives que l'on pouvait constater comme telles. Le contenu concret de la vie se dissolvait et ce qu'il en restait n'était, à la fin du compte, qu'un cas typique à classer sous une rubrique passionnelle. C'est ainsi que toutes les expériences d'amour, si différentes entre elles, étaient indistinctement ramenées à la seule donnée émotive : amour. Elles ne servaient en quelque sorte que de prétexte à analyser en elle-même cette donnée; ce n'étaient que des exemples permettant d'élucider un cas typique de passion.

Chez Érasme, par contre, le rapport de l'homme à sa vie est tout autre. La vie pour lui est un ensemble d'événements vécus; elle ne peut être réduite à une série de réactions psycho-physiques sur ce qui nous arrive. Le point de vue purement thérapeutique qui isole le sujet psycho-physique de l'ensemble de sa vie, se révèle ici insuffisant. La question porte sur la vie même. Il s'agit de se renseigner sur ce qui est arrivé à chacun, de rechercher les raisons de ses succès et de ses échecs, de comparer entre eux les différents cours de vie, d'accumuler des expériences vitales.

Érasme cherche à comprendre la vie en partant de la vie elle-même, de la vie dans son déroulement temporel, dans la succession de ses événements. Les hommes, tels que les conçoit Érasme, sont placés au beau milieu de la vie. Il ne saurait leur suffire qu'on leur donnât simplement les moyens de venir à bout de certaines émotions que l'on peut définir et traiter comme telles selon une méthode appropriée. C'est de leur vie qu'il s'agit. Érasme passe leur vie en revue avec eux. Ils lui parlent de leur passé, des choses qui leur sont arrivées. Ce qui peut se raconter, ce qui est du ressort des événements, acquiert une signification indépendante. Le contenu d'une vie devient l'essentiel. L'homme n'est plus simplement un sujet qui réagit d'une façon émotive sur les événements qui se jouent dans sa vie, et qui cherche à se placer au-dessus de cette vie, en se créant une attitude faite de raison et de volonté. Il est l'homme de cette vie-ci. Les questions qui le concernent ne peuvent être détachées de l'ensemble de la vie, des circonstances spéciales de cette vie.

Tout ce que l'homme fait et pense s'ordonne ainsi dans le cours d'une vie. C'est le cours de la vie qui devient ce qui importe vraiment. La réflexion sur la vie, le retour que fait chacun sur sa propre vie, est un motif qui revient toujours. L'individu communique ses pensées et ses vues, et en même temps, il parle de lui-même et de sa vie. Certaines situations dans lesquelles il s'est trouvé dans la vie, certains moments par lesquels il a passé, arrivent ainsi à être représentés comme tels. C'est de là qu'il part, c'est le point d'attache des pensées et des sentiments qu'il exprime. Il cherche à constater où il en est, précisément à telle époque de sa vie. Il jette un regard en arrière sur le passé, il se fait une idée de l'avenir, parle de ses expériences et de ses projets et réfléchit sur la mort qui s'approche. Moi — cet homme-ci, l'homme de cette vie, — je pense ainsi. Je communique quelque chose qui vient de moi : je te communique mon moi, je te laisse jeter un regard

sur ma vie, en te faisant part de mes pensées. Tu apprends à me connaître, moi et ma vie. Je suis présent dans mes pensées.

Si te ipsum non exprimis, mendax speculum tua fuerit oratio. (*Dial. Cicéron. Ex. off.*, Maire, p. 122.) Les dires d'un écrivain sont le miroir de son âme, une expression de la tournure d'esprit qui lui est particulière. *Et hoc ipsum est, quod in primis delectat lectorem, ex oratione, scriptoris affectus, indolem, sensum ingeniumque cognoscere, nihilominus, quam si complures annos cum illo consuetudinem egeris.* Le lecteur peut ainsi reconnaître la parenté d'esprit qui l'unit à certains écrivains. (*Ibid.*, p. 212 et suiv.) Et c'est comme cela que s'établit ce commerce vivant avec les hommes de tous les temps qui nous permet de jeter un regard sur leur vie et sur leur pensée. (Voir : *Lettre à Vlatten, Op. Ep.*, V, 340.) On comprend dès lors l'importance qu'il faut attacher aux lettres d'Érasme dans l'ensemble de son œuvre. Dans sa correspondance, il se communique aux autres; il s'exprime d'une façon tout à fait immédiate; il ne parle pas seulement de son *ingenium*, mais aussi de ses souffrances physiques, de tout ce qui le concerne personnellement. (Voir entre autres : *Op. Ep.*, VII, 6.) *Habes, mi charissime Tutor, omnibus fere de rebus Erasmi tui; nefas enim putavi si Erasmicum quicquam Tutor ignoraret.* (*Ibid.*, I, 363.) Cette qualité « érasmique » arrive à s'exprimer partout, et toujours avec la conscience d'être quelque chose d'unique, de cohérent en soi, d'individuellement nécessaire... *ego alius quam sum esse non possum.* (*Ibid.*, V, 227.) On la retrouve à chaque moment de la vie d'Érasme; il y a là une continuité, à travers laquelle se révèle une certaine attitude en face de la vie. (Voir entre autres : *ibid.*, I, 23; V, 248 et suiv.) Le penseur ne se laisse pas isoler de sa vie. Les circonstances de sa vie et ses pensées forment un ensemble intime. Arrivé à un certain âge, c'est toujours le cours entier de sa vie qu'Érasme voit devant lui et dans lequel il cherche à se retrouver lui-même. Méditation sur la vie et méditation sur soi sont ici inséparablement liées. C'est ainsi que j'étais. C'est ainsi que je suis à présent. Je cherche à me rendre compte de ma vie (voir entre autres : *ibid.*, VII, 92), à me comprendre moi-même par ma vie, et ma vie, par moi.

C'est ainsi qu'Érasme a toujours en vue l'ensemble tout entier d'une vie. Il n'est pas question chez lui de cet homme sans plus que l'on pourrait analyser en dehors de toutes les conditions de vie qui lui sont particulières. Il y a dans l'homme toutes sortes d'instincts et de tendances. Toutefois ces éléments émotifs ne se laissent pas représenter tels quels, comme des passions que l'homme chercherait à guérir, avec l'aide du sage qui a su s'en libérer et demeurer en lui-même. Il s'agit toujours des conditions spéciales de la vie, de ce que cette vie a de particulier. La question n'est pas : Cette personne souffre-t-elle? Mais : De quoi

souffre-t-elle? L'homme, tel que le voit Érasme, ne se laisse pas détacher du milieu et des circonstances dans lesquelles se déroule sa vie. C'est sur cette vie qu'on doit l'interroger. Ce qui importe, c'est l'ensemble de la vie dans lequel le bonheur et le malheur alternent et dont ils ne se laissent pas isoler, car ils en font partie et à la fin du compte sont étroitement liés aux conditions de la vie humaine comme telle.

Que ferais-je de ma vie? Toute la question est là. Et dans cette question sont contenus tous les problèmes concernant les relations réciproques des hommes vivant en communauté, l'activité professionnelle, la vie quotidienne. A quoi tout cela a-t-il abouti? Ai-je bien fait de prendre cette décision? Quelle est la répercussion que pourrait avoir telle ou telle résolution sur la structure de ma vie? Ai-je trouvé le mode de vie qui me convient?

A toutes ces questions, il est impossible de répondre une fois pour toutes et d'une manière qui soit également valable pour tous. Chacun, d'après les dispositions de sa nature, d'après les circonstances et la situation dans lesquelles il se trouve pour le moment, doit chercher ses réponses, abstraction faite des solutions trouvées par les autres. Cela n'exclut pas que dans les expériences que font les hommes, telles qu'elles sont enregistrées dans les dictons formulés par la sagesse des peuples, il y ait des coïncidences. Mais ces dictons précisément ne sont pas des maximes fondées sur une connaissance rationnelle de ce qui fait l'essence de l'homme, mais bien le résultat des expériences vitales variées que chacun accumule pour soi et communique à son prochain. Ils forment un domaine spécial, une région réservée à l'homme du savoir humain, tel qu'il se crée à travers les siècles, d'un savoir confirmé par les expériences des uns et des autres et devenu peu à peu un patrimoine commun.

Maximum enim bonum mentis tranquillitas, écrit Érasme à John Colet. (*Op. Ep.*, I, 527.) *Illam quam graeci vocant* ἀταραξίαν *quantum licuit, amplexus sum*, dit Glycon dans le *Colloquium senile* (*Coll.*, éd. Schrevelius, p. 295.) Certains motifs de la philosophie gréco-romaine de la vie ne cessent de faire entendre leur résonance chez Érasme. (Voir entre autres : *De Contemptu Mundi*, *Ex. off.*, Maire, 10, 64 et suiv.; *De amabili ecclesiae concordia*, *id.*, p. 66; *Enchiridion*, *Op.*, éd. Clericus, V, 16; *Ep. Op.*, II, 356 et suiv.) *Senecam ac Platonem tibi facito familiares; hi si crebro tecum confabulentur, animum tuum non sinent jacere.* (*Ep. Op.*, II, 356 et suiv.)

Toutefois tous ces motifs acquièrent une signification nouvelle. Conscient d'appartenir à une époque qui diffère en tout

des temps où vivait Cicéron ou Sénèque, Érasme s'adresse à ses contemporains. (Voir : *Dial. Ciceron, l. c.*, 85.) Partout Érasme cherche à rendre justice aux circonstances particulières de vie. Il ne s'agit pas pour lui de donner des conseils en général, tendant à réaliser un type de sagesse placé en dehors du temps. Il veut au contraire aider chacun en particulier à construire sa vie. Il fait à ses correspondants une description de sa façon de vivre (voir entre autres : *Ep. Op.*, I, 572. Voir aussi : *The Epistles of Erasmus*, by NICHOLS, 1904, II, 149) et seconde ses amis dans l'effort qu'ils font pour trouver leur voie. Voir juste en l'occasion n'est pas une tâche facile. Pour la mener à bien, chacun doit se mettre soi-même à l'épreuve. (Voir : *De contemptu Mundi, Ex off.*, Maire, 100 et suiv.) Souvent on n'y arrive qu'après de longs tâtonnements. (Voir entre autres : *The Epistles*, II, 148.) Et pour se guider, il est essentiel d'apprendre de bonne heure à prévoir le cours entier de la vie... *adolescens collige quo senex gaudeas.* (*Op. Ep.*, I, p. 91. Voir : *Coll.*, éd. Schrevelius, *Diluculum*, p. 623 et suiv.)

Il s'agit donc de voir la vie dans son ensemble. Pour atteindre ce but, il est indispensable de donner des exemples montrant comment la vie de toute espèce de gens s'est écoulée. (Voir : *Ep. Op.*, V. Jodoco Gavero, 1523, I, mars.) Dans les dictons populaires de tous les temps ont été érigés certains principes exprimant les expériences vitales de nombreuses générations. Là où ils s'accordent, l'individu pourra puiser des directives qui l'aideront à trouver sa voie. *Quid enim probabilius quam quod nemo non dicit? Quem tot aetatum, tot nationum consensus non permoveat?* (*Op. Ep.*, I, 291.)

Fortune et Folie.

Chez Érasme, on ne saurait détacher l'homme de la vie. L'homme n'est pas une créature qu'on puisse isoler de l'ensemble de sa vie, une créature qui, par elle-même, serait ce qu'elle est, et au regard de qui le cours de la vie, tel qu'il se dessine pour elle serait quelque chose d'extérieur, d'aléatoire. L'homme fait un avec sa vie, avec tout ce que cette vie apporte de souffrances et de joies, de désillusions et d'espoirs. C'est ainsi d'ailleurs que la vie apparaît dans toute sa multiplicité, sans d'ailleurs que cette multiplicité prenne simplement l'aspect d'un jeu capricieux de la fortune. L'idée de la fortune est en quelque sorte intégrée ici à la vie même; la fortune s'humanise. Elle cesse d'être cette puissance mythique dont l'évocation devait faire comprendre à l'homme qu'il n'était qu'un pauvre être tiraillé de part et d'autre, sans but précis. Les hommes, tels que les conçoit Érasme, ne sont pas des aventuriers, ce ne sont pas des gens capables de vous raconter toute une

série de sorts variés qu'ils auraient subis. Ce sont des gens de tous les jours, des gens qui occupent une situation définie dans la vie sociale, qui gagnent leur subsistance et se consultent au sujet de la vie.

C'est aussi pourquoi, ce n'est pas la lutte avec la Fortune qui pouvait devenir ici le problème vital. Certes, il est bon d'user de prudence pour ne pas s'exposer aux coups du sort. Il ne faut pas courir trop de risques à la fois, ne pas se jeter tête baissée vers l'Inconnu, vers l'Imprévisible. Mais tout cela n'a qu'une importance secondaire, vis-à-vis de la condition même de la vie, vis-à-vis du sort tel qu'il nous est donné avec la vie humaine elle-même. Le vrai sort de l'homme c'est la vie elle-même. Toutes les vicissitudes de la vie humaine s'expliquent ainsi. Les aventures, les coups du hasard, tout l'absurde va-et-vient de cette vie représentent quelque chose d'humain, caractérisent le monde humain, font partie de la comédie de la vie. Si tout se passe ici sens dessus dessous, c'est précisément parce que nous avons affaire à des hommes, et qu'il n'est pas donné aux hommes de sortir de leur nature. Les hommes ne sont pas des créatures de raison, obéissant à des lois abstraites, ce ne sont pas des demi-dieux. Ils ont tous leurs points faibles, ils sont tous fous par quelque côté.

Il faut user de tolérance envers les hommes, apprendre à reconnaître en chaque homme ce qu'il a d'humain. C'est ainsi que l'homme apprendra à s'en tenir à ses propres limites. *Nam rerum humanarum tanta est obscuritas, varietasque, ut nihil dilucide sciri possit.* (*Encom. Mor.*, XLV. Voir aussi : *Op. Ep.*, V, 227.) Aucun de nous ne se connaît suffisamment. *Proinde ne quivis sibi temere rem tantam arroget, ut ipsi sibi satis sit cognitus.* (*Enchiridion, Op.*, éd. Clericus, V, col. 12.) Aucun de nous n'a le droit de s'élever au-dessus des autres. C'est le destin de chacun de supporter les misères de la vie humaine et chacun doit se faire à l'idée qu'il est homme. *Porro miserum cur vocent, non video, quandoquidem sic nati estis, sic instituti, sic conditi, ea est communis omnium sors. Nihil autem miserum, quod in suo genere constat...* (*Encom. Mor.*, XXXII.)

Le naturel.

Connais-toi toi-même signifie pour Érasme : connais-toi en tant qu'homme, sache ce qu'il y a d'humain en toi, et pour te comprendre, dis-toi que tu es un homme entre autres hommes; un membre du monde des hommes. Érasme trouve toujours de nouvelles images pour repré-

senter la vie humaine. Il se réjouit de la multiplicité des formes que revêt cette vie. Il évoque des expériences vitales faites de tout temps par tous les peuples, pour apprendre à mieux comprendre la vie. Il domine du regard la sphère de l'humain et des possibilités qu'offre la vie; il cherche à s'y retrouver dans la multiplicité d'expressions que l'homme donne à sa vie.

Et cependant, il n'est rien qui nous fasse mieux comprendre la vie que la mort. *Haec meditatio mortis, est vera vitae meditatio.* (*De Praeparatione ad Mortem*, *Ex. off.*, Maire, p. 43.) L'anthropologie mythique posait la question de l'immortalité, en partant de l'âme de l'homme qu'il fallait prendre comme telle. Chez Érasme, la question de la mort est posée du point de vue de la vie. La mort, elle aussi, est intégrée à l'humain. Elle devient humaine. Mourir est, à son tour, une expérience vitale. Sur ce sujet aussi, beaucoup de choses ont été dites par les hommes, la plupart du temps à l'appui d'exemples qui nous montrent comment les hommes se sont comportés devant la mort les uns bien, les autres mal.

Érasme pose donc la question de l'immortalité humaine du point de vue humain. Dans la façon dont l'Église et la religion représentent les choses, il trouve ce que ne pouvaient lui offrir les spéculations cosmiques : face à la mort, il peut s'appuyer sur soi, sur la vie humaine concrète. Il a confiance en Dieu; il a confiance dans le Christ, son Sauveur. Il compte sur l'aide du Christ à l'heure de la mort et sa pensée ne va pas plus loin. Car l'humain ne va pas plus loin, et là où cesse l'humain, il n'y a pour l'homme plus de question à poser.

C'est ainsi que le christianisme et la philosophie de la vie s'unissent ici dans l'idée de l'humain. L'homme demeure dans sa sphère vitale et c'est de là que s'établit son rapport avec Dieu. Dieu est pour Érasme un Dieu de la vie, de la vie telle que la vit l'homme, et non pas le Dieu du monde, pour lequel l'homme n'existerait que comme créature de l'univers. C'est auprès de ce Dieu que l'homme cherche consolation et aide. Dieu est son intime.

Dans cette conception d'une relation immédiate entre Dieu et la vie humaine, Érasme et Luther se rencontrent. Cependant le mot vie ne signifie pas la même chose pour tous deux. Leur conception de la vie est différente. Pour Érasme, la vie, c'est « l'humain ». Chacun la vit de nouveau pour soi, et cependant c'est toujours la même vie qui réapparaît dans d'infinies variations. C'est ainsi que les hommes forment une communauté de vies. C'est de cette vie-ci, de cette vie humaine comme telle qu'il faut toujours repartir pour comprendre l'homme, chaque

homme en particulier. Chaque homme a comme sort d'être homme. Et à chaque homme se repose toujours la question : qu'as-tu fait de ta vie? La vie signifie ici quelque chose de naturel, ce qui est à proprement parler humain. Pour Luther, par contre, il ne peut pas y avoir de vie « naturelle » en ce sens. La vie n'est pas pour lui un fait que l'on puisse comprendre comme tel, d'après ses conditions fondamentales; il n'y a pas de positivisme de la vie, de primauté de la vie conçue comme une donnée à saisir en soi et à interpréter dans le sens humain. L'homme n'arrive pas à la religion, en partant d'une expérience vitale conçue d'un point de vue purement humain, mais dès l'abord, la vie se présente à lui comme quelque chose de religieux. C'est *a priori ma* vie que je vis en fonction d'un « Toi » divin. Il n'y a rien chez Luther qui puisse rester en dehors de ce rapport du « Moi » au « Toi ». Ce « Toi » divin, tel que Luther le conçoit, conditionne la conscience que prend l'homme de son « Moi ». C'est au contact du « Toi » divin que l'homme réalise son « Moi », ce moi religieux tel qu'il se conçoit dans la foi. L'homme n'est pas seulement un être vivant la vie de tous les hommes en général, sous telles conditions particulières, et selon les caractères qui le distinguent; il est le MOI de cette vie-ci.

Vis-à-vis de cette conception vitale du moi, les différences entre les individus, les particularités d'un chacun, tous ces éléments qu'Érasme ne cesse de mettre en valeur, reculent au second plan. (Voir entre autres : *Hyperaspistae Diatribes*, *Op.*, éd. Clericus, t. X, col. 1403.) Non pas : « Je suis celui que je suis parce que je suis tel que je suis. » Mais : « Je suis moi, tout simplement moi, parce que Dieu me connaît, parce qu'entre Moi et Dieu il y a ce rapport de « Moi » à « Toi ». Ce qui est décisif ici, ce n'est pas la réflexion sur ce qu'il y a d'humain en général, sur la communauté qui m'unit aux autres hommes, mais bien l'idée que je suis seul avec Dieu, que j'ai trouvé *mon* Dieu. Si l'homme, tel que le conçoit Érasme, retrouve en lui l'humain, il n'arrive pas vraiment à se saisir lui-même, c'est-à-dire à se concevoir dans ce rapport tout à fait primordial qui relie son Moi à la vie et où cette vie et ce Moi ne font qu'un. En d'autres termes : il n'est pas à soi. En ce sens, on pourrait dire que l'humanisme mène bien à la maxime : « Je suis un homme », mais non à constater : « Je suis Moi. »

La vraie contribution d'Érasme à l'anthropologie consiste dans cette façon conséquente de s'en tenir à travers tout au principe : « Je suis un homme. » Je suis un homme, non seulement dans le sens général, d'après lequel j'appartiens à l'espèce homme qu'il s'agit de définir comme telle, mais je suis homme dans tout ce que je fais, dans tout ce que je vis, dans tout ce que je souffre. Je vis de la vie humaine. Et c'est ainsi, c'est en partant de là, en partant de la vie, que le mot « humain » obtient son véritable sens, qu'il se délimite vers le bas, mais aussi vers le

haut. L'homme d'un Ficin, d'un Pic de la Mirandole, c'est l'être qui n'a pas de limites, dans son élan vers le haut, l'être d'une ascension illimitée. C'était là l'homme mythique. Il n'était pas lié par la vie qu'il menait ici. Dans ce sens, sa vie n'était rien « d'humain ». Mais chez Érasme, être homme signifie vivre humainement. La qualité humaine forme avec la vie un ensemble indissoluble. L'homme ne peut être compris en dehors de sa vie, de la vie humaine. Et à cette vie appartient tout ce qui fait l'ambiance de l'homme. On ne peut rien omettre de tout ce qui fait le contenu de la vie d'un chacun. On ne peut détacher l'homme de sa patrie humaine, on ne peut l'intégrer dans l'ordre cosmique de tous les êtres, comme s'il s'agissait d'une créature universelle qu'on pouvait isoler des circonstances particulières dans lesquelles elle se trouve. L'on pourrait en ce sens parler, lorsqu'il s'agit d'Érasme, d'une anthropologie fondée sur des éléments biographiques, qui devraient évidemment comprendre aussi bien les caractères propres à tel homme que le rôle joué par le temps dans les circonstances particulières à sa vie.

L'homme et la vie représentent pour Érasme une donnée. Vis-à-vis de cette donnée, le problème de la valeur, qui oppose d'une façon antithétique le bien et le mal, ne peut être décisif. Il y a dans tout cela un milieu à trouver. Il y a partout des degrés intermédiaires. (Voir : *Hyperasp. Op.*, éd. Clericus, t. X, col. 1363. Voir aussi : Erich SEEBERG, *l. c.*, p. 74 et suiv. et *Hyperasp.*, col. 1448, 1455, 1459, 1527 et suiv., de même que LUTHER, *Die Lehre von unfreiem Willen*, trad. par Jonas, édité par Gogarten, 1924, p. 529.) Et c'est précisément au niveau de ce « milieu » que se trouve ce qui est à proprement parler « naturellement humain ». L'homme n'est ni bon, ni mauvais : il est humain. En tant qu'homme, il est naturel qu'il soit ainsi et qu'il agisse ainsi. Pour que l'homme arrive vraiment à s'affirmer lui-même, il lui faut cette sphère de naturel. Il se suffit à lui-même et n'a pas besoin du « Toi » divin. Pour Luther, par contre, il n'y a rien qui puisse compter dans la vie humaine, en dehors du rapport entre le « Mien » et le « Tien ». Mais le « Mien », c'est le péché, le « Tien », c'est la grâce. Une vie sans péché et qui se suffirait à elle-même serait une vie sans Dieu. Certes l'homme, tel que le conçoit Érasme, s'appuie, lui aussi, sur Dieu. Mais dans sa vie, une sphère se délimite où il demeure en lui-même et dans le naturel qui lui est propre.

C'est ainsi que l'homme est libre d'agir d'une façon purement humaine, tout simplement en tant qu'homme. Si on voulait l'en empêcher, cela ne signifierait rien de moins que

lui défendre d'être homme, que lui substituer une façon d'être, différente de la sienne. S'il fait cela, c'est précisément parce qu'il est humain d'agir ainsi. La loi éthique trouve une frontière naturelle dans les possibilités humaines. Il faut savoir prendre les hommes tels qu'ils sont; il ne faut pas partir d'une image idéale de l'homme, mais bien de l'homme réel, tel que nous le rencontrons dans la vie.

Dans tout cela l'attitude positive d'Érasme, vis-à-vis de ce qui est humain, reste toujours d'une importance fondamentale. Il y a le fait humain dont nous devons, tout compte fait, nous contenter. Nous ne sommes après tout que des hommes, et il faut nous y résigner. Par contre, rien ne nous autorise à faire de l'homme un diable. (*Hyperasp. Op.*, éd. Clericus, t. X, col. 1454.) *Aliud enim est odisse Deum, aliud minus quam oportet amare Deum : illud impietatis est, hoc infirmitatis humanae.* (*Ibid.*, col. 1459. Voir aussi : *ibid.*, col. 1403.) Il n'est pas naturel à l'homme de pécher; il n'est pas pervers de nature. (Voir : *ibid.*, col. 1402, 1530; *De Taedio et Pavore Christi Disputatio*, *Op.*, éd. Clericus, V, col. 1270.) L'homme qui est exposé à tous les coups du sort, à toutes les maladies, et, pour finir, à la mort, est une créature faible et sujette à l'erreur. Les hommes sont des fous. Mais la plus grande folie de l'homme, c'est de vouloir s'élever au-dessus de lui-même. Il ne peut sortir de sa condition humaine. Il doit savoir se prendre comme homme et s'éprouver dans son humanité.

Ego mihi videor triplicem quendam nisum animi deprehendere in homine. Unum qui spiritus est, et non nisi ad invisibilia, ad honesta, ad aeterna nititur; alterum huic diversum, qui carnis est, et ad turpia sollicitat, quatenus turpia sunt... Tertium, inter hos duos medium, qui neque ad honesta, tamquam honesta, neque ad turpia, tamquam turpia, sed ad ea fertur, quae naturae sunt amica, ab iis resilit, quae laedunt incolumitatem, aut etiam tranquillitatem. Primus ille judicio constat et gratia, secundus depravatione, tertius naturali effectu. (*De Taedio et pavore Christi Disputatio.*, *Op.*, éd. Clericus, V, col. 1287.) Chez Érasme, il se délimite un domaine dans lequel l'homme n'est ni un pécheur, ni un saint, mais tout simplement un homme. Cette idée de ce qui est naturellement humain, telle qu'on la retrouve partout chez Érasme, gardera pendant les époques ultérieures une importance fondamentale. L'homme, qui n'aspire à être rien d'autre qu'homme, se sent chez lui dans ce domaine du naturellement humain. Au cours du développement ultérieur de l'histoire, le domaine de ce qui est purement humain s'étendra toujours plus, aux dépens de ce qui appartient au domaine religieux et moral de la valeur. Et en même temps il obtiendra aussi par la suite une signification positive de valeur. Chez Érasme l'homme *ose* être homme. Il faut prendre ce qui est humain comme tel. Plus tard, l'homme

acquerra le *droit* bien fondé d'être homme. Il se formera un type profane d'homme dont le point de départ sera ce qui est « naturellement humain », en opposition au type d'homme déterminé par des valeurs religieuses. (Voir, sous ce rapport, déjà : ÉRASME, *l. c.*, col. 1499; et pour le développement ultérieur de cette conception : DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen*, Schr., t. II, p. 77, 229 et suiv. et : Bernhard GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, t. I, p. 201 et suiv. entre autres[1].) Quant à Érasme, il a donné expression au sentiment même de la vie, et ce sentiment sera par la suite à la base de toutes les interprétations et de toutes les évaluations de l'humain : il nous a donné la conscience qu'il y a quelque chose qui se retrouve dans tous les hommes, quelque chose qui permet à chacun de se reconnaître en toute occasion comme homme, une chose qu'il faut prendre comme telle, parce qu'elle est nôtre, et qu'en tant qu'homme, il nous appartient d'être homme.

MONTAIGNE.

Le monde et la vie.

Chez Érasme, l'élément personnel et humain n'est plus défini par rapport au cosmos. L'homme trouve dans sa qualité d'homme quelque chose qui lui apparaît comme allant de soi, comme naturel, et à quoi il se tient pour régler sa vie. C'est ainsi qu'il se délimite une sphère, dans laquelle l'homme peut demeurer avec soi et avec les autres, sans que les problèmes posés par le monde, et par la vie, en fonction du cosmos, puissent le rendre étranger à lui-même. Si toute autre chose lui est inconnue et reste pour lui problématique, il se connaît, il est habitué à lui-même. Et cela vaut aussi par rapport aux autres hommes. Ce sont des « connaissances », ce sont ses pareils; il les comprend sans avoir à recourir à des notions qui dépassent l'humain ou à se perdre dans des spéculations sur la vie.

Il se forme ainsi un domaine autonome de la connaissance de soi et des autres hommes. Cette connaissance n'est pas une donnée établie une fois pour toutes. Elle se développe avec l'expérience de la vie. Là aussi, l'homme n'a jamais fini d'apprendre. Mais l'élément humain n'en reste pas moins irréductible. Il garde pour l'homme en quelque sorte sa qualité familière. L'image de l'homme ne se dissout pas; elle reste ineffaçable, le point de départ de toute

1. Dans l'édition française : BERNARD GRŒTHUYSEN, *Les Origines de l'Esprit bourgeois en France*, éd. Gallimard, 1927, voir p. 138 et suiv.

méditation sur la vie. L'homme demeure, pour lui-même, l'homme.

Mais cette connaissance de soi et des autres n'est pas une connaissance anthropologique. L'homme se connaît, mais il ne sait rien de lui-même. S'il voulait se connaître vraiment, il serait amené à interpréter sa nature par rapport au monde. Il se remettrait en question. Le monde reste l'inconnu, et, en méditant sur cet inconnu, l'homme perdrait ce rapport immédiat avec soi, qui caractérise l'attitude d'Érasme.

L'homme, tel qu'il se conçoit d'après les expériences par lesquelles il a passé dans la vie, se voit donc placé devant un monde qu'il ne peut dominer et qui lui apparaît étranger. La pensée humaine n'est pas encore capable de maîtriser ce monde. Certes, la raison peut nous donner des indications sur la meilleure façon de conduire notre vie, mais rien encore n'autorise à voir en elle l'élément qui serait à même d'unir, d'une part, la réglementation de la vie, et de l'autre, la connaissance du monde. C'est pourquoi Érasme ne pouvait qu'isoler, de ce monde inconnu, l'homme dans son autonomie, et le cantonner en lui-même.

C'est dans ce monde inconnu, et non encore exploré, que vit l'homme de Montaigne. Sa silhouette se détache sur la toile de fond d'un monde à grands horizons et plein de choses insolites. Tout ce qu'il voit, lui paraît étrange, bizarre. Ce qui est proche et qu'on côtoie, sans y faire attention, de même que ce qui est loin et dont les voyageurs nous rapportent la description. Et que peut donc être ce que nous savons, à côté de ce monde inconnu dont nous ne savons rien? Ce que nous prenons pour réel n'est qu'une petite parcelle de l'immense domaine du possible. Comment l'homme pourrait-il prétendre que ceci existe et non cela? (Voir : MONTAIGNE, *Essais*, éd. Louandre, t. I, p. 254.) L'homme est placé devant l'inconnu, devant un monde de merveilles, dans lequel il se trouve impliqué, sans qu'il lui soit donné de dominer le tout et de déchiffrer ce que tout cela veut dire.

Devant ce monde inconnu, l'homme cherche un refuge dans sa propre vie. Sa vie lui apparaît comme une donnée toujours présente. Nous devons la voir comme elle est, dans ce qui la conditionne, dans son enchaînement, dans les particularités de son cours, dans le rythme de sa progression, dans sa fugacité et dans son devenir, dans ses transformations et dans la répétition de certains de ses motifs, dans ses commencements, dans sa formation graduelle, dans son achèvement. L'homme sait qu'il ne peut s'échapper de lui-même, qu'il ne peut s'évader de la vie,

qu'il n'y a pas d'existence en dehors du domaine où l'enferme ce qui lui impose des limites, ce qui le détermine à chaque instant et qui fait de lui ce qu'il est en tant qu'homme : un individu qui vit et qui meurt, qui passe par des alternatives de joie et de douleur, qui oublie et n'est plus lui-même qu'un souvenir, qui vit dans le moment présent et puis dirige ses regards au loin pour revenir de nouveau à lui-même : devant lui la mort, qui, lointaine ou proche, est partout présente, et dont il entend la résonance dans tout ce qui lui arrive. Telle est la vie, et si nous voulons savoir ce qu'est l'homme, nous devons le comprendre d'après sa vie.

C'est à lui-même seulement que l'homme peut s'adresser pour savoir ce qu'il est. Il vit sa vie, en partant de lui-même : il n'essaie pas de l'interpréter en fonction du monde ou de Dieu : elle est tout simplement ce qu'elle est. Elle est ce qu'il y a de positif, ce qui est à nous. La puissance de la pensée de Montaigne vient de cette valeur autonome attachée à la vie, telle qu'elle est vécue. Il semblerait que l'esprit humain ne pût faire l'expérience de la vie qu'en partant de lui-même. Il ne sait plus dans quel but et pourquoi l'homme vit; il sait seulement qu'il vit. La vie est pour lui quelque chose de multiple et de sujet aux interprétations les plus diverses. De nombreuses choses y agissent de concert. Chacune d'elles, remarquable en elle-même, et aussi dans ses rapports avec la totalité d'une vie.

Tout cela, l'homme l'éprouve, comme si c'était quelque chose de tout à fait nouveau, comme s'il venait seulement de s'éveiller à la vie. Il prend note de ce qui lui arrive, parce que tout dans cette vie lui paraît intéressant et digne d'être observé. Éternel chercheur, toujours en quête de nouvelles connaissances, tout lui devient objet de méditation. Il se donne en spectacle à lui-même. Est-il bon? Est-il méchant? Là n'est plus la question. Il s'observe et s'étonne de lui-même. Il ne savait pas qu'il y eût en lui tant de choses étranges et surprenantes. Tout cela lui paraît insaisissable et nouveau, avec beaucoup d'échappées de vues sur des horizons lointains, et le pressentiment de nombreuses choses cachées. Il ne tient pas à donner une forme à tout cela. Il lui suffit de prendre note de ce qui s'est passé en lui, de rapporter, de raconter ce qui est arrivé. La vie, chez Montaigne, reste la vie. La pensée suit le déroulement de la vie. Elle n'est rien qui transcende le temps, rien de général. Elle ne résume pas, ne cherche pas à mettre de l'ordre dans ce qu'a éprouvé l'homme, mais elle attend et épie ce qu'il adviendra pour qu'il en fasse un sujet de réflexion. En même temps l'homme passe en revue les événements, pour en tirer des lumières. Des souvenirs surgissent, réveillés par des choses qui le touchent tantôt de près, tantôt de loin. Alors, ce qui s'est passé, apparaît sous un autre jour. L'un

mène vers l'autre. Il est question à présent de la vie et des hommes. Cependant Montaigne revient à lui-même. Il parle de soi et de ce qu'il a vécu, rien que de soi, et de ce qui lui est arrivé. Il raconte des épisodes de sa vie et voudrait montrer comment il est et comment il s'apparaissait à lui-même à différents moments de son existence.

Mais que savons-nous, à la fin du compte, de nous-mêmes et de la vie? Rien n'est simple ici. Rien ne se laisse désigner sans ambiguïté d'un seul mot. *Je n'ay rien à dire de moy entièrement, simplement et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot...* (Ed. Charles Louandre, 1870, t. II, 92.) *Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy-même, ny certes en utilité.* (T. II, 160.) C'est par parcelles seulement que nous sommes présents à nous-mêmes. *Nous sommes touts de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chasque pièce, chasque moment faict son jeu; et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à aultruy.* (T. II, 96.) Tantôt je m'apparais ainsi, tantôt autrement, moi-même, un être multiforme, non un seul homme, mais plusieurs à la fois, sans jamais pouvoir me saisir.

L'homme reste donc toujours aussi étrange, aussi énigmatique, quelles que soient les expériences qu'il accumule dans sa vie. Car il n'arrive jamais jusqu'à lui-même, il ne connaît jamais les dernières raisons de ce qui se passe en lui. Il voit les événements émerger de sa vie et disparaître de nouveau, se réjouit de leur variété et cherche à les comprendre dans leurs transitions. C'est à lui, et, de nouveau, ce ne l'est plus. C'est sa vie, et le moment d'après, c'est la vie tout court. C'est la vie d'une vie individuelle, le secret de la vie, tel qu'il se trouve dans chaque vie. Mais cette vie, vécue comme elle l'est ici, ne peut être saisie comme telle; elle reste vision et expérience. Elle ne revêt pas une forme indépendante qu'on puisse délimiter en elle-même. Elle n'est jamais présente que dans le cours même des événements, et doit toujours être revécue.

Cette vie, telle qu'elle se déroule, est pour Montaigne ce qu'il y a de plus étonnant. Il s'émerveille de ce qui se passe dans son âme... *J'escoute à mes resveries.* (T. III, 103. Voir aussi : t. II, 209.) Il y a là toujours quelque chose d'étrange et d'inattendu à découvrir; changement des impressions et des humeurs, idées qui nous viennent d'on ne sait où, et qui nous surprennent nous-mêmes, toute la variété des choses multiformes qui se passent dans notre âme. L'homme n'aura jamais fini d'apprendre. (Voir : t. III, 327.) Il s'observe de près, et apprend chaque jour quelque chose de nouveau, sans jamais pouvoir atteindre à ses dernières profondeurs.

L'homme ne se connaît pas davantage lui-même qu'il ne connaît le monde. Sa vie n'est pas moins étrange que ce monde. En elle, rien de certain, rien de sûr. L'homme est présent à lui-

même, il apprend à vivre avec lui-même, à se devenir familier. Mais il ne peut définir ce qu'il est, il ne peut pas comprendre ce qui se passe en lui.

Je m'estudie plus qu'aultre subject : c'est ma métaphysique, écrit Montaigne. (T. IV, 261.) Montaigne veut se représenter tel qu'il est et tel qu'il vit. *J'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy : je fourvoye quand j'escris d'aultre chose et me desrobbe à mon subject.* (T. IV, 46. Voir aussi : II, 170 et 201.) Mais cela ne veut pas dire que Montaigne veuille se représenter dans ce qui ferait de lui un être à part. Cela veut dire : « J'assiste en moi à un spectacle étrange, le spectacle de la vie. Je l'ai contemplé de près, tel qu'il se joue en moi; je le suis depuis des années et j'essaie d'en surprendre le secret. » Il ne pouvait représenter cette vie que sous la forme qu'elle revêtait dans la sienne propre. Mais cela ne signifie pas qu'il soit seul à l'avoir vécue ainsi. Car c'est précisément lui-même qu'il ne connaît pas. Ce n'est pas en partant de lui que l'homme peut saisir sa vie, mais seulement en partant de la vie même; c'est de la suite des choses qui s'y produisent qu'il peut comprendre qui il est, encore que cette intelligence ne soit qu'incomplète et que les notions qu'il acquiert ainsi restent vagues. En même temps, il compare sa vie à d'autres cours de vie et arrive ainsi à prendre conscience de ce qui est possible dans les limites de la condition humaine; il soupèse les possibilités de la vie parmi la diversité des formes qu'elle peut prendre chez l'homme. Et, ce faisant, il cherche partout à retrouver l'humain dans l'homme. Il le cherche à travers l'histoire; il le trouve dans l'opinion des philosophes : des hommes parlent à des hommes et, quoi qu'ils puissent dire, cela ne peut jamais être que quelque chose d'humain. L'homme ne peut s'évader de lui-même, quelle que soit la peine qu'il se donne pour être plus qu'un homme. *L'homme ne peult estre que ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portée.* (T. II. 400.)

Plus tard on fera le départ entre ce qui, chez Montaigne, formait encore une unité, la vie tout court, et *ma* vie, être homme et être cet homme-ci. L'homme deviendra conscient de lui-même, en tant qu'individu, à la différence des autres, ou en opposition avec eux. « Voilà comment je suis, quelque chose d'irréductible, une chose qui ne se produit qu'une fois, et c'est de ce caractère particulier qu'il faut partir pour comprendre tous mes sentiments et toutes mes actions. » Chez Montaigne, l'un se confond avec l'autre : ma vie et la vie en général, l'homme et moi : c'est moi, Montaigne, qui ai vécu tout cela; je le représente comme je l'ai vécu; mais ce que j'ai vécu n'est jamais à moi, dans le sens que je puisse me l'approprier, abstraction faite de ce qui est humain en général.

D'ailleurs, ce qui est humain, l'homme en général, ne peut être représenté en soi. Les générations ultérieures voudront savoir ce qu'est l'homme et la vie, pour retrouver dans l'individu ce qui a été acquis ainsi. Chez Montaigne, il n'y a pas de pareil savoir de l'homme et de la vie. L'homme ne peut se connaître lui-même. (Voir : t. II, 405 et suiv.; t. III, 48 et suiv.) Personne ne peut dire ce qu'est la vie; personne ne peut se saisir tel qu'il

est; aucun de nous ne peut fixer, sous la forme d'un savoir bien défini en soi, les expériences par lesquelles il a passé. Nous ne pouvons que raconter des choses sur nous et sur les autres, que représenter ce qui s'est passé en nous. Certes chacun peut ensuite comparer les expériences qu'il a faites à celles des autres et jeter un regard d'ensemble sur la vie, pour arriver à la comprendre dans sa totalité, mais, s'il le fait, c'est sans pouvoir lui tracer des limites définies et sans la comprendre dans toute la variété fluctuante de ses possibilités.

L'homme cherche un refuge en lui-même.

Je n'ay vu monstre et miracle au monde, plus exprez que moy-mesme; ...plus je me hante et me cognois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entends en moy. (T. IV, 189. Voir aussi : t. III, 117.) Le monde qui entoure l'homme ne lui offre pas de spectacle plus étrange que lui-même, lorsqu'il s'observe. Tout ce qu'il y a dans l'âme de l'homme, de même que ce qu'il y a dans le monde, est instable et soumis au changement. (T. II, 87, 92, 97.) La diversité même des choses nous attire. *Ouy, je le confesse*, écrit Montaigne, *je ne veois rien seulement en songe et par souhait, où je me puisse tenir : la seule variété me paye, et la possession de la diversité; au moins si quelque chose me paye.* (T. IV, 122.) Mais comment l'homme peut-il s'y retrouver dans ce monde, dans lequel il n'y a, ni en lui, ni autour de lui, rien de stable? Tant qu'il s'en tient à l'observation de lui-même et des apparitions changeantes, la question ne se pose pas pour lui. Il peut lui suffire de s'abandonner au jeu de ses impressions. Mais il en est autrement quand il ne prend plus vis-à-vis du monde l'attitude d'un observateur, mais celle de l'homme d'action qui, tout en agissant, fait des retours sur lui-même.

Il n'y a pas jusqu'à la volonté de l'homme qui ne lui paraisse étrange. Lorsqu'il examine la suite de ses décisions et de ses actes, il ne se reconnaît pas. Nous ne pouvons saisir les liens qui mènent d'une chose à l'autre; nous ne pouvons nous retrouver nous-mêmes dans ce que nous avons voulu aux différentes époques de notre vie ni voir d'unité dans nos décisions changeantes. (Voir : t. IV, 268.) Il nous est impossible de dire : « Je veux », car où est ce « Je », qui pourrait arrêter dans leur course les événements changeants et les réunir pour leur donner à tous la même direction? Et fussions-nous même en état de le faire, savons-nous où nous allons, lorsque nous entreprenons telle ou telle chose? Entre ce que nous voulions à l'origine, et ce qu'il en advint, il est arrivé tant de choses que nous n'avions pas voulu, qu'il nous serait difficile de reconnaître notre volonté dans le

résultat obtenu. La volonté et le sort sont confondus ici d'une étrange façon, sans que nous puissions les séparer l'un de l'autre. Et pendant que nous voulions telle ou telle chose, nous étions nous-mêmes dépendants du sort, nous suivions ses directives et nous nous laissions déterminer par le hasard. L'homme croit agir selon sa raison. Mais est-il donc sûr de sa raison? La raison n'est-elle pas changeante comme tout le reste? Ne dit-elle pas tantôt ceci, tantôt cela, selon les peuples et les époques? N'est-elle pas contradictoire jusque dans le même individu, qui se pose tantôt tel but, tantôt tel autre, en se réclamant d'elle? Sommes-nous d'ailleurs capables de vouloir jusqu'au bout quoi que ce soit, de sorte que nous nous y tenions et ne soyons tendus que vers cela et non vers autre chose? Est-ce bien nous, d'ailleurs, qui voulons cela? Ou bien ce que nous voulons n'est-il pas conditionné comme tout le reste par des circonstances que nous ne connaissons pas, par des forces qui agissent en nous, sans que nous puissions les maîtriser, par des puissances inconnues qui nous déterminent tantôt ainsi, tantôt autrement?

Nous nous heurtons donc partout à l'action de forces inconnues. Tout est également possible, l'improbable non moins que ce à quoi nous nous attendons. Il n'y a rien dans tout cela dont l'homme puisse dire : « Ici, nous sommes sur un terrain ferme, nous sommes sûrs de nous; nous nous connaissons et nous savons ce que sont les choses. » Mais comment l'homme, vivant et agissant lui-même dans un monde inconnu, et pris dans l'engrenage de phénomènes constamment changeants, peut-il construire sa vie et prendre des décisions? Tant qu'il ne faisait qu'assister au spectacle de sa vie, il pouvait lui suffire de suivre avec intérêt cet enchevêtrement étrange dont il ne voyait pas la fin. *Il n'y a point de fin en nos inquisitions : nostre fin est en l'aultre monde. C'est signe de raccourcissement d'esprit, quand il se contente; ou signe de lasseté.* (T. IV, 253.) Le monde lui apparaissait alors comme un champ immense où il y a toujours du nouveau à voir et à explorer. *Le monde n'est qu'une eschole d'inquisition : ce n'est pas à qui mettra dedans, mais à qui fera les plus belles courses.* (T. IV, 21.) Mais dès que l'homme commense à réfléchir sur lui-même, à être conscient de sa propre existence, de son activité dans ce monde étrange, il cherche un refuge devant l'inconstance de tout ce qui arrive, un abri où il puisse se protéger contre les forces inconnues qui sévissent dans cette vie. Ce qu'il y a d'étrange et d'inconstant dans le monde lui apparaît comme dû à une puissance aveugle, incalculable dans ses effets, et que l'homme est incapable de maîtriser. Il demande prudemment ce qui est à lui ici et à quoi il peut s'en tenir, et il ne trouve plus alors que lui-même. *Je n'ay rien mien, que moy.* (T. IV, 88.)

Mais même en soi, l'homme ne peut trouver le repos et la sécurité. Il faut d'abord qu'il se crée une patrie, qu'il trouve une chambre dans laquelle il puisse se retirer, un réduit qui soit bien à lui et où il puisse demeurer loin des phénomènes changeants. (Voir : t. I, 359; t. IV, 144.) Ici,

il sera seul avec lui-même, il pourra se poser des questions et y répondre, s'entretenir avec lui-même de ce qui lui importe et de ce dont le monde ne sait rien; il se rappellera le passé et vivra dans le moment présent, il laissera défiler sa vie devant lui et pensera à la mort. Tout cela est à lui, et cela seul est à lui. S'il se perdait lui-même, il ne lui resterait plus que le monde inconnu. Mais, en se réservant ce qui est bien à lui, il pourra se défendre contre la toute-puissance de ce mystère qui l'entoure. Aussi faut-il qu'il soit prudent et toujours prêt à faire face à un danger constant. Car nombreuses sont les choses qui le détournent de lui et menacent son bien. Son propre esprit le met en péril, car instable et toujours en quête de nouveau, il ne se soucie pas de ce qui est proche et de ses barrières.

L'homme doit donc apprendre à frayer avec lui-même et à se sentir à l'aise chez lui. *La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy.* (T. I, 361.) Pour cela, il faut que l'homme se connaisse lui-même, et ce n'est possible que s'il vit en constante communauté avec soi, s'il ne cesse de s'interroger et de se rendre compte de ce qu'il est et de ce qui lui arrive. Car l'homme, lui aussi, est pour lui-même un inconnu. Il n'est pas sûr de lui, il ne sait comment vivre. Sa vie devient pour lui une question à laquelle il ne peut répondre qu'en vivant. Sa sagesse consiste à tâtonner dans la vie, à mettre à l'épreuve les possibilités qui s'offrent à lui en les confrontant avec ce qui arrive, à s'orienter, en méditant sur chaque chose que lui apporte la vie. Rien de définitif ne se laisse fixer une fois pour toutes; il s'agit toujours d'envisager de nouvelles possibilités, qui permettent de donner une forme à la vie.

L'homme prend ainsi possession de la vie; il l'expérimente dans ses profondeurs et dans son instabilité. Il ne saurait en atteindre le fond ni dire ce qu'elle est et ce qu'elle signifie. Et cependant, il sait que ce qu'il trouve là devant lui est à lui et qu'il peut se mettre à la besogne, même s'il ne connaît pas les matériaux avec lesquels il va construire. *J'ay mis touts mes efforts à former ma vie; voylà mon mestier et mon ouvrage.* (T. III, 296.) Ce n'est pas le savoir qui faut ici, c'est l'action par elle-même et la conduite de la vie. Connais-toi toi-même, veut dire ici : apprends à voir ce qui t'advient dans la vie — même sans le comprendre — et sache vivre. La vie humaine, elle aussi, n'est qu'une partie de cet univers inconnu, dans lequel tout est possible et rien n'est certain. Mais avec ce qui est en nous, avec notre propre vie, nous avons d'autres rapports qu'avec ce qui se passe au-dehors. Nous agissons là dans notre propre domaine; nous contribuons à construire une chose qui

est nôtre. Nous ne saurions fixer dans nos pensées, nous ne saurions exprimer par des notions ce qu'est la vie; et cependant nous pouvons en faire l'objet de nos méditations, et laisser à son tour agir sur notre conduite et sur notre attitude, ce dont nous sommes devenus conscients au cours de notre expérience de la vie, en sorte que ce qui est à nous le devienne toujours davantage.

L'homme trouve ainsi dans ce grand et vaste monde qu'il ne connaît pas et dans lequel il arrive des choses si étranges, un lieu où il est chez lui : lui-même. Anxieusement il veille sur ce qui est à lui; il est prudent vis-à-vis de lui-même, il se consulte afin d'apprendre à vivre. *Mon mestier et mon art, c'est vivre.* (T. II, 161.) Mais cet art ne s'acquiert qu'en partant de la vie et par la vie. Pour Montaigne, la vie est un temps d'apprentissage. Il apprend toujours de nouveau l'art de vivre. Il vit et réfléchit sur ce qui lui est arrivé. C'est ainsi seulement qu'il se tient au courant de lui-même et de la vie, qu'il devient son propre ami et compagnon; tout en observant, il s'entretient sur lui-même, il se consulte, il se conseille, puis il poursuit sa marche, prenant tantôt tel chemin, tantôt tel autre, mais toujours en connaissance de cause, et après avoir pesé toutes les circonstances, afin de ne pas s'égarer et de ne pas se perdre lui-même.

Le monde inconnu et l'homme.

L'admiration est fondement de toute philosophie; l'inquisition, le progrez; l'ignorance, le bout. (T. IV, 191.) Mais s'il ne peut y avoir de certitude pour le philosophe, il n'y a rien non plus qui soit à repousser d'emblée. Pour Montaigne, rien n'est liquidé; dans tout ce que les hommes ont conçu jadis, il voit des possibilités. Tout cela appartient au domaine de l'homme : non seulement ce monde, mais tous les mondes que l'esprit de l'homme a pu concevoir : jeux contradictoires d'un univers inépuisable dans la diversité de ses formes, où aucune chose ne ressemble à une autre. Rien n'est tout à fait vrai, mais il n'est rien non plus qui soit invraisemblable. Personne n'oserait dire : « Ceci est de l'imagination pure; il est tout à fait impossible que rien de pareil existe en réalité. » Car ce que je m'imagine, qui me dit que ce ne fut pas réel de quelque façon? que cela ne se trouve pas sous tel ou tel aspect en un pays lointain, sous un monde qui n'est pas le nôtre? Il s'entrouvre là un domaine intermédiaire entre le savoir et l'ignorance. Dans ce monde infiniment varié, l'homme vit en spectateur, en devin, en aventurier, toujours en quête d'objets jusqu'alors insoupçonnés, inaperçus. *Que sçais-je?* Il sait qu'il ne sait

rien et c'est pourquoi, il n'y a pas de fin à ses recherches. Les choses lui passent devant les yeux. Aucune d'elles ne s'est entièrement révélée à lui; aucune d'elles ne lui a donné la certitude. Leur jeu chatoyant, leur va-et-vient, la multiplicité de leurs aspects l'attirent.

Tel est le monde de Montaigne. La nature s'y donne libre cours dans toute la richesse de ses formes, et le monde de l'homme est aussi étrange que celui des phénomènes de la nature. Là aussi, les possibilités sont illimitées, inépuisables. *C'est un grand ouvrier de miracles, que l'esprit humain!* (T. II, 494.) Toute borne serait ici arbitraire. L'homme ne peut dire : C'est ainsi, et il faut que ce soit ainsi. Ce qu'il observe pourrait aussi être autre que ce n'est. Cela ne représente rien de définitif. Cela n'a en soi aucun avantage sur une chose étrangère. C'est un préjugé que de ne reconnaître pour vraies que les coutumes de son pays et de condamner celles des autres contrées. L'esprit humain est inépuisable. Rien de ce que pourrait trouver l'imagination, qui ne puisse être réel quelque part, dans un pays lointain, chez un peuple étranger. Rien de tout cela n'est en soi plus étrange que ce qui nous est habituel : ce ne sont là que des possibilités de former la vie humaine, sans que nous puissions insister sur l'une ou l'autre d'entre elles comme allant de soi.

C'est ainsi que ce qui est familier aux hommes n'est plus qu'une possibilité entre une infinité d'autres. Tandis que l'homme vit ici ou là, il est entouré de figures de tous les pays et de tous les temps, qui lui parlent d'une autre vie, d'us et de coutumes étrangers, de continents lointains et d'un passé reculé. Tout cela était aussi de la vie et représentait quelque chose d'humain. Et même si cela lui paraît incompréhensible, il ne peut le repousser précisément parce que c'est quelque chose de vécu, de vivant dans le domaine incommensurable des formes changeantes sous lesquelles la vie se déploie.

Cette variété de formes qu'aperçoit l'homme lui fait comprendre ce qu'il est lui-même : une créature entre de nombreuses autres, quelque chose d'aléatoire qui ne se produit qu'une fois dans le vaste domaine de la création. Il se range dans cet ensemble que forme la nature, un être entre d'autres, une création de la nature, une unité pareille à toutes les autres que rien ne distingue de ce qu'elle voit autour d'elle ni des nombreuses possibilités que lui fait entrevoir son imagination. Mais l'homme croit être quelque chose de particulier; il croit que la nature, en le créant, avait en vue quelque chose de spécial. C'est là son erreur, c'est là son orgueil. Il voudrait être différent des autres créatures et ne veut pas croire que, lui aussi, n'est qu'un cas appelé comme les autres à ne plus se présenter, en quelque sorte un caprice de la nature.

L'homme reste donc pour lui-même un inconnu. Placé devant soi, il s'étudie, mais il ne peut toujours qu'appréhender ce qu'il est. Il se voit rangé dans cet ensemble de possi-

bilités illimitées dans lequel la nature se déploie. Et pourtant, il a une autre attitude vis-à-vis de lui-même qu'envers le monde inconnu. Ici il agit, il construit. Ici il vit dans une sphère où il se pose des buts, prend conscience des choses et se devient peu à peu familier à lui-même, au cours d'expériences progressives. Il arrive ainsi peu à peu à dominer sa vie. Mais jamais il ne pourra se l'approprier complètement; il ne pourra jamais la maîtriser de façon qu'elle soit entièrement sienne et qu'il puisse la vivre sans éprouver envers elle un sentiment d'étrangeté. Car il y a là quelque chose dont l'homme ne peut venir à bout, qui fait irruption dans sa vie d'une façon inattendue et sans que son esprit ait pu le prévoir. Des puissances inconnues — appelons-les bonheur ou malheur — sont à l'œuvre et sévissent selon leur bon vouloir. (Voir : t. III, 31; t. I, 165; t. II, 21, 139, 393.)

L'homme se sent donc toujours forcé de prévoir ce qui pourrait intervenir dans sa vie et lui dérober la maîtrise qu'il a sur elle. Il doit compter avec quelque chose d'indéfinissable qui n'a pas de forme et dont les effets sont incalculables, avec cet élément étranger qui agit partout, dans la vie des peuples comme dans celle des individus. Et il y a là une chose plus puissante que toute autre : la mort. Mais la mort doit nous servir d'épreuve témoignant ce que la vie nous a appris. *La mort se mesle et confond par tout à nostre vie.* (T. IV, 313.) Il faut donc nous familiariser avec la mort, l'intégrer dans notre vie, afin qu'elle ne soit plus une étrangère, mais un vieux compagnon de route, qui nous a appris à vivre, en nous apprenant à mourir. *Qui apprendroit les hommes à mourir, leur apprendroit à vivre.* (T. I, 101.) C'est ainsi seulement que nous deviendrons libres. *Qui a apprins à mourir, il a desapprins à servir... : le sçavoir mourir nous affranchit de toute subjection et contraincte.* (T. I, 96.)

La mort, elle aussi, apparaît à Montaigne comme une forme de la vie, pas plus étrange que tout ce qu'il trouve en lui-même et en dehors de lui. Il ne demande pas ce que veut dire la mort. Il contemple la vie, contemple la mort, il se voit vivre et mourir, et cela lui suffit. Qu'il en soit ce qu'il en est, et que tout cela se déroule ainsi en nous, devient l'objet de sa réflexion, sans qu'il cherche à l'expliquer par quelque chose d'autre qui n'aurait pas été vécu par nous, qui ne serait plus notre vie, telle que nous l'expérimentons, lorsque nous regardons en nous-mêmes et nous rendons compte de ce qui s'y passe. La mort est là. Nous ne savons pas ce que c'est. Nous ne prétendons pas pouvoir interpréter notre sort. Comment d'ailleurs pourrions-nous savoir

d'où nous venons et où nous allons. « Que sçais-je? » La mort, en ce sens, reste quelque chose d'inconnu, comme toute autre chose qui a lieu et se développe en nous ou en dehors de nous.

Cet inconnu est toujours présent chez Montaigne. C'est la toile de fond sur laquelle se détache l'homme qui cherche en lui-même un abri. Sans ce fond, formé par un monde qui nous est étranger et où foisonnent les formes les plus merveilleuses et les plus bizarres, un monde régi par des forces obscures qui font irruption dans la vie des hommes et déterminent leur sort, on ne saurait comprendre l'anthropologie de Montaigne. Le sens de tout cela échappe à l'homme. Il se réfugie dans ce que seul il peut appeler sien, dans son bien, hermétiquement clos, dont il est le gardien anxieux. Ce bien, il faut qu'il le conserve intact, s'il ne veut pas se perdre dans le pays inconnu qui l'entoure de toutes parts, et ne pas être livré aux forces étrangères qui le dominent, lui aussi.

L'homme ne connaît pas encore la mesure de ses forces. Il n'a pas encore mis sa pensée à l'épreuve des choses. Le sentiment qu'il a de sa puissance est encore très limité. Il ne peut posséder que lui-même ou sa vie, dans un monde qui échappe encore à sa domination et à ses calculs. Mais là aussi, il faut qu'il soit constamment sur le qui-vive, qu'il surveille toutes les issues de son bien, pour que rien d'étranger n'y pénètre et qu'il garde en lui-même un refuge où il soit à l'abri du monde inconnu.

Pour terminer cet essai d'une anthropologie philosophique, il nous resterait, d'une part, à montrer comment les motifs mythique et humaniste entrent en conflit pendant le déclin de la Renaissance italienne, et comment la dialectique qui en est résultée a trouvé, dans l'œuvre de Cervantès, une expression d'une portée mondiale. (Voir à ce sujet : Toffanin, *La Fine dell' Umanesimo*, 1920. Et: Americo Castro, *El Pensamiento de Cervantes*, 1915.) Et, d'autre part, il nous faudrait aussi montrer comment le mythe de l'homme et l'humanisme ont trouvé leur unité du temps de la Renaissance anglaise dans l'image poétique du monde que nous a laissée Shakespeare, jusqu'au moment, où, pendant le déclin de la Renaissance anglaise et avant tout chez Donne, le conflit entre le poète mythique et l'homme religieux est devenu le principal motif anthropologique, et où il s'est formé une anthropologique scientifique, déterminée avant tout par des points de vue pratiques orientés vers l'action. La place nous manque ici pour entrer dans le détail de ce développement. Aussi nous bornerons-nous à analyser comme tels, les trois motifs qui ont servi de base à la nouvelle conception de l'homme.

XI

PERSPECTIVES QU'OFFRE LE DÉVELOPPEMENT DE L'ANTHROPOLOGIE DANS LES TEMPS MODERNES

Connais-toi toi-même. Qu'est-ce que l'homme? Telle est la question qui domine la pensée des siècles pendant lesquels se forme le nouveau monde de l'homme. L'homme cherche à se comprendre et se représente sous des formes différentes. Mais quelque variées qu'aient pu être les conceptions anthropologiques des temps passés, on peut cependant y discerner certains motifs fondamentaux, qui, à travers leurs transformations, garderont plus tard aussi toute leur importance dans l'image que l'homme se fera de lui-même. L'homme pendant la Renaissance italienne a revécu le *mythe de son âme.* Cette âme vivait dans un monde de possibilités illimitées. Mais, avec le temps, le savoir méthodique et l'action aidant, l'homme prend possession de ce monde. Le monde peu à peu lui devient moins étrange, et il croit le connaître. Mais ses connaissances ne le mettent pas à même d'épuiser ce qui se passe dans son âme. Vis-à-vis d'un monde qui révèle ses secrets, l'âme garde les siens. En elle, l'homme retrouve le mythe, le mythe de l'âme dans un monde non mythique. C'est ainsi que le motif platonicien de l'âme, tel qu'il avait été repris sous la Renaissance, continue, sous des formes diverses, à agir sur le développement de l'esprit dans les temps modernes.

Mais à côté de ce motif, il y en a un autre, qui garde toute son importance, c'est celui qu'exprime *l'humanisme* d'un Érasme. Ici, l'homme délimitait une certaine sphère de vie. Il n'essayait pas d'interpréter son sort; il lui suffisait de se concevoir comme homme, parmi des hommes. Dans la philosophie gréco-romaine de la vie, l'autonomie de la vie au regard de toute spéculation était arrivée à s'exprimer. Ce motif est repris dans les temps modernes. Il se peut que l'homme ne puisse pas atteindre à ses dernières profon-

deurs, mais sa vie, il peut la connaître. C'est cette connaissance de la vie qu'il s'agit de développer. L'homme cherche à s'y retrouver dans son monde. Il constate entre les gens des ressemblances et des dissemblances. Il groupe les hommes dans leur diversité d'après des types différents qu'il décrit et qu'il représente sous une forme poétique. Aristote lui en a indiqué la voie. C'est ainsi qu'il arrive à avoir une vue d'ensemble sur le monde humain. Quel que soit l'endroit où il dirige ses regards, tout se range pour lui sous des types déjà définis. En même temps, la philosophie gréco-romaine lui offre les moyens de ramener ce qui se passe en l'homme à certaines lois fondamentales, qui lui permettent d'atteindre à la connaissance de l'homme. C'est ainsi que naît la science de l'homme et qu'elle se range dans l'ensemble général et méthodique de la science, tel qu'il se développe dans les temps modernes. Et tout en analysant ainsi sa structure psycho-physique, l'homme arrive à se représenter un ensemble cohérent en soi des fonctions spirituelles et corporelles qui s'exercent dans la vie. Ce qui fait partie de cet ensemble est « naturel ». L'homme a le *droit* d'être ce qu'il est, de vivre jusqu'au bout sa nature d'homme.

L'homme se connaît donc comme une donnée naturelle qu'il faut concevoir d'une façon générale. Mais à cette donnée, s'oppose *la conscience qu'a l'homme de son moi* et c'est là un fait qu'il constate sans avoir besoin de lui donner aucun fondement ou de le déduire de quoi que ce soit. Cette conscience du moi doit d'ailleurs être distinguée aussi du sentiment qu'avait l'âme d'elle-même, sous la forme que lui a donnée la Renaissance italienne. Chez saint Augustin, les deux conceptions s'étaient réunies. « Je suis âme; ceci est *mon* âme. » Dans cette union du moi et de l'âme, l'élément mythique platonicien s'est maintenu au cours du développement de la pensée chrétienne. Mais dans ce cas, le moi qui prend conscience de lui-même ne le fait plus que dans un rapport immédiat avec un Dieu auquel il peut dire : « Toi. » Je ne sais pas ce que je suis. Je sais seulement que je suis celui que je suis. La personnalité humaine et celle de Dieu forment chez Luther un ensemble intime. Cette primauté donnée à la conscience du moi sur toute donnée objective, relevant du domaine de l'âme ou de la nature, arrive à s'exprimer d'abord dans le rapport religieux entre le Moi et le Toi. Par la suite, partant d'autres points de vue et exprimée sous d'autres formes, la conscience du Moi réapparaît dans la philosophie, où elle affirme son indépendance. Ce n'est plus l'homme qui s'oppose au monde, mais le sujet au monde

des objets, auxquels appartient aussi le monde des hommes.

Cette distinction établie entre les trois motifs anthropologiques fondamentaux est loin d'être maintenue dans le développement ultérieur de la pensée. L'expérience que fait l'âme d'elle-même entre avec la conscience du moi dans de nouvelles combinaisons. Le platonisme, lui aussi, continue à jouer son rôle dans le développement religieux; la pensée mythique se combine sous différentes formes avec l'expérience religieuse. Et même l'opposition entre le motif de l'âme et celui de l'homme déterminé par sa nature n'est pas irréductible ainsi qu'en témoigne l'exemple de Rousseau. D'autre part, le conflit entre ces motifs joue un rôle important dans le développement de l'anthropologie moderne. C'est ainsi que l'opposition qui met aux prises le poète mythique et l'homme religieux, caractérise le déclin de la Renaissance anglaise. Il arrive aussi que la pensée scientifique positive conclue une alliance avec l'attitude religieuse, contre le point de vue mythique et mystique, jusqu'au moment où le conflit entre l'homme religieux et l'homme humaniste — l'homme qui donne à la vie ici-bas une valeur positive — devienne, sous les formes qu'il prit par la suite, l'élément décisif du développement de l'esprit.

Il resterait à se demander jusqu'où — par leur action combinée ou par leur opposition — les motifs anthropologiques, légués par la tradition, et ceux qu'apportèrent à la fois l'expérience de la vie et les connaissances nouvelles, ont contribué à former, non seulement de nouveaux concepts anthropologiques, mais à faire naître, sous différentes formes, une anthropologie nouvelle. L'anthropologie nous est apparue comme un ensemble de visions et de conceptions qui devaient servir de réponses aux questions que l'homme se posait sur lui-même. Connais-toi toi-même. L'homme veut savoir qui il est. Mais, afin de se constituer en un domaine indépendant de la vie spirituelle, l'anthropologie suppose que le complexe des questions posées sur l'homme, se présente comme un tout centré sur lui-même, et en même temps, comme une donnée première. Or, le développement de l'esprit, dans les temps modernes, mène de plus en plus à détruire cette unité et à combattre chez l'homme cette prétention qui lui fait considérer les questions qu'il se pose sur lui-même, comme primordiales. Cela vient avant tout de ce que l'homme, tendant, d'une part, à donner une expression à ce qu'il a vécu; et de l'autre, à se définir scientifiquement, a été conduit de plus en plus à trouver deux formes d'interprétation de lui-même. Cette dualité apparaît clairement

déjà à la fin de la Renaissance italienne. Dans l'œuvre poétique, l'homme voit la vie à travers toute l'abondance des aspects qu'elle prend. Il y trouve exprimées les choses variées qui se passent dans son âme. Mais, plus il devient riche sur ce domaine, et moins il est capable de se connaître lui-même dans tout cela. Et c'est ici qu'intervient la science qui voudrait lui dire ce qu'est l'homme. Mais quoi qu'elle puisse lui dire, il ne se retrouve plus dans les définitions et les descriptions qu'elle lui donne; il ne se retrouve pas tel qu'il pouvait se voir dans toute l'abondance des images que lui offrait le poète. Il ne voit plus que cette construction plus ou moins abstraite : l'homme.

Il semble donc que ce soit sa destination d'exprimer ce qu'il vit, sous des formes toujours nouvelles, sans arriver toutefois à se connaître. Il peut, il est vrai, dans l'abondance des façons de s'exprimer que lui transmet l'histoire, puiser l'espoir d'arriver ainsi à se faire une image toujours plus complète de l'homme, dans toute la diversité des expériences par lesquelles il a passé. Mais alors, on en arrive à se demander si le mot « homme » signifie autre chose qu'une expression résumant tout ce que les hommes ont vécu et pensé, une expression, qui, en réalité, n'ajoute rien à toute la richesse de ce qui a été vécu et a pris forme. Tout cela, dira-t-on peut-être alors, est venu de l'homme; ce sont les hommes qui l'ont créé. Mais alors l'homme devient un sujet purement abstrait; il n'a qu'une signification tout à fait générale qui n'ajoute rien au contenu spécifique de ce qui a été vécu ou de ce qui a été réalisé. Lorsque les anthropologues de la Renaissance cherchaient à retrouver dans tout cela l'homme, le mot homme signifiait pour eux cette créature particulière qu'ils croyaient avoir découverte et qu'ils voulaient définir, en la comparant à d'autres créatures réelles ou possibles. Ils amenèrent ainsi l'homme à être conscient de lui-même. L'homme se rendait compte que c'était lui qui avait créé tout cela, et que s'il l'avait fait, c'était grâce aux qualités particulières qui faisaient de lui un homme. Mais faire remonter ainsi ce qui a déjà été acquis, par le savoir et par l'expérience de la vie à une créature qu'il s'agit de caractériser comme homme, ne signifie pas grand-chose, car cela ne contribue guère à l'intelligence de ce qui a déjà été donné par l'esprit. Le monde conquis par l'esprit est là. Il est là dans ce qu'ont d'immédiat la vie et les expériences qu'elle apporte, sans que le fait d'y introduire le sujet homme puisse ajouter quoi que ce soit aux contenus spirituels.

Cela nous ramène d'autre part aux problèmes, devant

lesquels se trouve l'homme des temps modernes, par suite de la formation d'une conscience du moi qui n'a plus de rapport avec aucune des façons anthropologiques de se représenter les choses. Ce n'est pas l'homme, qui est le sujet pensant, mais ce moi-ci, pour lequel le fait d'être homme est à son tour une représentation. Ce moi qu'il s'agit de définir comme tel, est en quelque sorte en rapport direct avec les données. Celles-ci constituent le monde de sa pensée, un monde pensé, qui, comme tel, doit, lui aussi, être distingué du monde dans lequel l'homme se trouve rangé, en tant que créature déterminée par son espèce, à la place qui lui est assignée dans le Tout. En ce sens, l'homme comme tel semble avoir terminé le rôle qui lui avait été dévolu dans une conception du monde et de la vie, exclusivement orientée vers les problèmes que pose l'humain en soi. Cela ne signifie pas, nous l'avons vu, que soit liquidé le point de vue anthropologique, dans la façon de poser les problèmes. L'anthropologie devient une science, et, comme telle, elle a sa place dans l'ensemble des sciences. Mais là aussi, elle ne peut prétendre à être quelque chose de central, et à avoir le pas sur les autres sciences. De même que le moi est une donnée première, par rapport à l'idée que représente l'homme, la science pour qui l'homme est devenu une donnée objective, dépend de connaissances qui ne peuvent avoir pour origine la seule conception de l'homme. La science de l'homme est une science dérivée. L'homme est l'objet d'une analyse qui se poursuit d'après les méthodes scientifiques généralement employées.

D'une part donc, l'idée que représente l'homme, la notion de ce qui est typiquement humain, se dissout dans la conscience du moi, et y perd le caractère concret qui lui venait du fait d'avoir défini l'homme, en fonction de son genre de nature, accepté comme tel. Ce moi n'a rien en soi d'humain. Être homme ne ressortit pas à ce qui est de l'essence de ce moi. Je suis moi d'abord, et ne suis homme qu'ensuite. Et, d'autre part, concevoir l'homme d'une façon générale en fonction de son genre de nature, le range dans un ensemble scientifique où il n'apparaît plus que comme appartenant à une espèce particulière. Le fait d'être homme soi-même recule à l'arrière-plan. Le monde, avec tout ce qui est accessible à la connaissance, a la primauté sur le rapport immédiat dans lequel le moi se trouve avec lui-même, lorsqu'il prend conscience de soi dans la vie. Les deux façons de voir s'opposent nécessairement l'une à l'autre. « Je suis moi. » « L'homme est homme. » Mais si je dis : « Moi, je suis un homme », je soulève par

là tous les problèmes que comporte, dans la conception moderne du monde et de la vie, ce qui concerne l'homme en général et l'anthropologie, en particulier. Car ce moi, tel qu'il est conçu dans la conscience de soi, n'est pas en ce sens « humain », comme d'autre part, l'homme dont il est question ici, est une conception de l'homme, détachée de la conscience qu'il a de son moi, et définie, en partant de la nature et d'un point de vue général. L'homme, créature impersonnelle et relevant de son espèce, s'oppose au moi, conçu d'une façon suprapersonnelle. Entre les deux, il y a l'homme qui fait l'expérience de lui-même.

Nous devons nous borner ici à attirer l'attention sur quelques problèmes fondamentaux d'une anthropologie nouvelle. Ce qu'on peut désigner comme anthropologie se répartit sur des domaines différents de la vie de l'esprit. L'œuvre poétique entreprend de représenter la vie humaine, à travers toutes ses transformations, afin que l'homme puisse saisir sur le vif ce qui fait sa qualité humaine, sous la multiplicité des formes qu'elle prend pour s'exprimer. Ici, la vie engendre la vie, et non la connaissance. Mais l'homme placé devant le monde des représentations, tel qu'il apparaît sous des formes toujours nouvelles, cherche, par contre, en lui-même le sujet qui arrive à prendre conscience de soi. Quant à la science, sa tâche consiste à prendre connaissance de l'homme, comme une créature déterminée d'une certaine façon par les qualités propres à son espèce. Tels sont les différents points de vue auxquels l'homme se place pour se connaître. L'œuvre de l'anthropologie sera de retrouver l'homme à travers ces formes différentes et de le saisir dans son unité.



TABLE DES MATIÈRES

Pages

I. — INTRODUCTION 7

II. — PLATON 13

Le personnage de Socrate 13
L'homme, le philosophe, le maître . . . 13
Socrate et les hommes 17
La vie philosophique 19
Philosophie et âme. 19
Le philosophe et la condition humaine. 22
Le dynamisme de la vie humaine . . . 23
L'homme mythique 25
Ame et Idée. 25
Le mythe et la vie philosophique . . . 27
L'homme politique 30
L'homme relevant de son espèce. . . . 30
Le philosophe et l'homme moyen . . . 34
Fusion des mythes cosmique et politique. 35
Les deux types anthropologiques . . . 38
Personnages post-socratiques 41

III. — ARISTOTE. 47

L'homme relevant de son espèce . . . 47
La forme humaine 50
La sphère de la vie humaine 52
L'homme et la nature. 55
La pratique de la vie. 56
Le problème de la personnalité 60

IV. — LA PHILOSOPHIE GRÉCO-ROMAINE DE LA VIE 63

La nouvelle attitude anthropologique . 63
Activité vitale et introspection philosophique 63
Fondements d'une philosophie de la vie. 64
Points de vue biologique et biographique. 67
L'homme et le philosophe 68

La personnalité 72
Le domaine réservé. 72
L'homme sain et l'homme malade. . . 76
La personnalité et son rapport avec le monde 79
L'homme comme créature de la nature et comme personnalité 83
Positivisme de la vie 86

V. — PLOTIN 92

L'homme et l'ame 92
Le spectacle de la vie humaine 92
Le mythe de l'âme et la personnalité. . 95

L'homme mythique et son sort 97
L'homme, figure mythique. 97
Dissolution de la personnalité antique. 100

VI. — SAINT AUGUSTIN. 103

La volonté de vivre. 103
Les entraves de la volonté 107
L'homme malade 111
L'empire de l'homme. 114
L'homme et le monde 118
L'homme religieux. 122
Le nouveau type d'homme 125
Saint Augustin et les motifs fondamentaux de l'anthropologie antique. . . 125
La conscience religieuse du Moi. . . . 127

VII. — LES FONDEMENTS DE L'ANTHROPOLOGIE MODERNE. 130

L'homme en contact immédiat avec lui-même. Pétrarque. 130
Pétrarque et l'homme nouveau. . . . 130

La signification personnelle de la souffrance. 132
L'âme s'entretient avec elle-même. . . 134

Pétrarque, Boccace, et la philosophie de la vie sous la Renaissance 138

VIII. — L'HOMME MYTHIQUE. 143

L'ame et le monde. Ficin et Pic de la Mirandole. 143
La valeur particulière de l'homme. . . 143
La dignité de l'homme. 148
L'essor de l'âme 150

Le rôle joué par l'Éros dans la définition que l'homme se donne de lui-même. . 154

Pomponazzi 157
L'homme tout simplement homme. . . 157
L'homme relié au monde 160
L'homme conçu en tant qu'âme et en tant que créature de ce monde. . . . 164

L'homme de la Renaissance 169
La valeur cosmique de l'homme et le sens de la vie 169

L'homme d'action. Machiavel. 172
L'artiste contemplatif et créateur. Léonard de Vinci 175
L'homme de science et l'homme d'action. 177
La nature et la conscience de soi. Cardanus 178
La dissolution de l'anthropologie mythique. 180
La science de l'homme 180
L'homme, le monde et l'individu. . . . 184
Fiction et réalité. 188

L'homme mythique en France. Bovillus. 190
L'être et le devenir. 194
Unité indissoluble du macrocosme et du microcosme 195
Connaître l'Univers, c'est se connaître soi-même 198

IX. — L'HOMME RELIGIEUX 201

Mythe et foi. 201
Nicolas de Cues 204
Le Dieu inconnu et le Dieu de l'homme. 204
Anthropologie christologique. 206
La valeur propre de l'homme 208
Le monde de l'homme 211
L'homme comme penseur. 212
La religiosité humaine 214

Paracelse 216
L'unité de l'homme. 216
La vie et le microcosme. 217
Le développement intérieur 220
Le magicien chrétien et son œuvre . . . 224
La collaboration de l'homme et de Dieu. 227

Luther. 231
Notre Dieu 231
Le Moi croyant 234

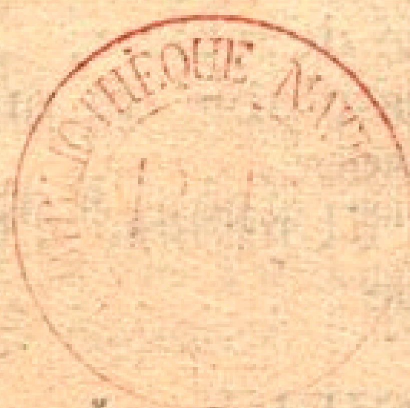
Ici-bas et l'au-delà 236
Le moi religieux et l'homme de la Renaissance. 239
La vie et le mythe 242

X. — L'HOMME HUMANISTE 247

Érasme. 247
Nous autres, les hommes 247
La qualité humaine. 250
Expérience de la vie 253
Fortune et Folie. 257
Le naturel. 258

Montaigne. 263
Le monde et la vie. 263
L'homme cherche un refuge en lui-même. 268
Le monde inconnu et l'homme. 271

XI. — PERSPECTIVES QU'OFFRE LE DÉVELOPPEMENT DE L'ANTHROPOLOGIE DANS LES TEMPS MODERNES 275



ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
MAYENNE

(2433)

LE 4 NOVEMBRE 1953

N° d'éd. : 4.003. Dép. lég. : 4e trim. 1953

Imprimé en France



BERNARD GROETHUYSEN

Anthropologie philosophique

Ceci n'est pas une histoire de la philosophie comme les autres, car ce que Bernard Groethuysen a voulu retracer, c'est non pas l'histoire des idées et de leur discussion d'un âge à l'autre ; mais en allant chercher leur source au fond d'elle-même, « la voie suivie par la méditation de l'homme sur soi ». La dialectique de l'anthropologie philosophique se révèle ainsi très différente, sinon l'opposée, de celle qui donne son mouvement à l'histoire de la philosophie. En elle, dit Groethuysen, « se connaître et avoir le sentiment immédiat de son moi, ne semblent pas aller de pair ». Ce principe, avec la modestie de son expression, fait de lui un philosophe à la manière de Socrate, « qui ne philosophe pas avec les autres pour voir ce qui en résultera dans le détail, mais qui cherche essentiellement le sens de la philosophie dans la vie de l'homme ». Pour qu'on puisse dire d'un philosophe qu'il est un philosophe, il faut en effet que sa pensée et son souci des autres soient réunis par une nécessité intérieure. Le philosophe est l'homme préoccupé par le salut de son âme, de rien d'autre, et le salut de l'âme ne va jamais sans le souci d'autrui.

Or, au départ, et, cette fois, sans aucune précaution, avec la fermeté d'un homme qui sait ce qu'il dit parce qu'il en a acquis durement l'expérience, Bernard Groethuysen constate et affirme que « la vie s'oppose à la connaissance dans une tension constante qui est immanente à l'esprit ». Rien ne définit mieux la dialectique de son anthropologie philosophique. On en suivra le cheminement à travers Platon, Aristote, la sagesse gréco-romaine, Plotin, saint Augustin, les fondements de l'anthropologie moderne avec Pétrarque, Boccace et la philosophie de la vie sous la Renaissance, l'homme mythique de Ficin et de Pic de la Mirandole, Pomponnazzi, Machiavel, Léonard de Vinci, Cardanus, Bovillus, l'homme religieux de Nicolas de Cues, de Paracelse et de Luther, enfin l'humaniste d'Erasme et de Montaigne, en un mot tous les grands penseurs avant l'ère moderne, ou plus exactement jusqu'à ceux qui ouvrent cette ère, et sans lesquels il est impossible de les comprendre.



Du même auteur dans la même collection

Origines de l'Esprit bourgeois en France

I. - L'Église et la Bourgeoisie

650 fr. **Baisse** comprise + T. L.





